

CENTRO MILITARE DI STUDI STRATEGICI

Rapporto di Ricerca
su

**IL PENSIERO MILITARE
NEL MONDO MUSULMANO**

VOLUME III

RAGION MILITARE E RAGION DI STATO

 **RIVISTA
MILITARE**

**RIVISTA
MILITARE**

Direttore Responsabile

Pier Giorgio Franzosi



Proprietà letteraria artistica
e scientifica riservata

CENTRO MILITARE DI STUDI STRATEGICI

Rapporto di Ricerca
su

**IL PENSIERO MILITARE
NEL MONDO MUSULMANO**

VOLUME III

RAGION MILITARE E RAGION DI STATO

**/// RIVISTA
MILITARE**

Rapporto di Ricerca

su

IL PENSIERO MILITARE NEL MONDO MUSULMANO

sotto la direzione di
VALERIA FIORANI PIACENTINI

VOLUME III

RAGION MILITARE E RAGION DI STATO

INDICE

SINTESI DELLA RICERCA	pag.
(VALERIA FIORANI PIACENTINI)	9
1. Ration Militare e Ration di Stato	9
2. Sovranità - Autorità - Potere - Forza: la scienza strategica come parte della scienza politica	10
3. I neo-stati post-coloniali. Loro fragilità strutturale, i militari al potere: capovolgimento del rapporto fra scienza politica e scienza strategica.	18
4. Il pensiero strategico globale e il gioco dei poteri.	24
5. <i>L'Islamic District Paradigm</i>	29

SUMMARY OF THE RESEARCH

ANTOLOGIA

(GIUSEPPINA LIGIOS)

GLI AUTORI	57
------------------	----

CAPITOLO I:

<i>LA NASCITA DELLO STATO ISLAMICO</i>	75
— "Il Patto Medinese" (Ibn Hishām)	75
— L'invito ad abbracciare l'Islam (<i>Da'wah ilà al-Islām</i>), o intimidazione (al-Ṭabarī)	80
— La morte di Maometto: il problema della successione (al-Ṭabarī)	82
— L'apostasia (<i>irtidād</i>) delle tribù (arabe) durante il califfato di Abū Bakr (al-Balādhurī)	88

CAPITOLO II:

<i>SOVRANITÀ, AUTORITÀ E POTERE NELLA PUBBLICISTICA CLASSICA</i>	95
— Il contratto di imamato (<i>'aqd al-imāmah</i>): l'elezio-	

ne del capo supremo della comunità musulmana (al-Māwardī)	95
— I doveri dell' <i>imām</i> (al-Māwardī)	100
— L'esercizio del potere (Ibn Taymiyyah)	102
— La presa del potere con la forza (<i>istilā'</i>), o usurpazione (del potere) (Ibn Jamā'ah)	105
— Sulla detenzione di fatto del potere: la <i>shawkah</i> (al-Ghazālī)	106
— La natura stessa del potere (Ibn Khaldūn)	110

CAPITOLO III:

<i>IL JIHĀD NELLA DOTTRINA CLASSICA</i>	117
— Sugli aiuti da parte dei non credenti (Ibn Ḥudhayl)	117
— Come combattere gli eretici (<i>Ahl al-bughāt</i>) (Ibn Jamā'ah)	119
— Norme sulla condotta delle operazioni militari (al-Māwardī)	125
— Rapporti negoziali in tempo di guerra: la tregua (<i>hudnah</i>) e la "protezione" (<i>amān</i>) (Ibn Jamā'ah)	127
— Prigionieri e ostaggi (al-Māwardī)	132

CAPITOLO IV:

<i>IL PENSIERO CONTEMPORANEO</i>	135
— Credenti e non credenti, ovvero sulle relazioni internazionali (Maḥmūd Shaltūt)	135
— Lo spirito nazionalista e l'Islam (al-Mawdūdī)	143
— Dalla <i>Risālat al-Jihād</i> (Ḥasan al-Bannā')	148
— Il potere politico nell'Islam (<i>Sayyid</i> al-Quṭb)	154
— Potere Militare e Rivoluzione (Jamāl 'Abd al-Nāṣir)	162
<i>LE FONTI</i>	167

VOLUME 3

RAISON MILITAIRE AND RAISON D'ÉTAT

CONTENTS

SUMMARY OF THE RESEARCH	pag.
(VALERIA FIORANI PIACENTINI)	9
1. <i>Raison Militaire</i> and <i>Raison d'État</i>	9
2. Sovereignty - Authority - Power - Force: strategic science as part of political science	10
3. The new post-colonial states. Their structural fragility, the military in power: reversal of the relationship between political science and strategic science	18
4. Global strategic thinking and the interplay of powers	24
5. The Islamic District Paradigm	29

ANTHOLOGY

(GIUSEPPINA LIGIOS)

THE AUTHORS	57
-------------------	----

CHAPTER I:

THE BIRTH OF THE ISLAMIC STATE	75
— "The Medina Pact" (Ibn Hishām)	75
— The call to Islam (<i>Da'wah ilā al-Islām</i>) (al-Ṭabarī)	
— The death of Muhammad: the problem of succession to the imamate, or the leadership of the Islamic community (al-Ṭabarī)	08
— The apostasy (<i>irtidād</i>) of the (Arab) tribes during the caliphate of Abū Bakr (al-Balādhurī)	82
	88

CHAPTER II:

SOVEREIGNTY - AUTHORITY AND POWER IN CLASSICAL POLITICAL WRITERS

95

- The imamate (*'aqd al-imāmah*): the election of the leader of the community of believers (al-Māwardī) 95
- Competence and duties of the *imām* (al-Māwardī) 100
- The exercise of power (Ibn Taymiyyah) 102
- The taking of power by force (*istilā'*), or usurpation (Ibn Jamā'ah) 105
- The holding of *de facto* power: the *shawkah* (al-Ghazālī) 106
- Power and its nature (Ibn Khaldūn) 110

CHAPTER III:

JIHĀD IN CLASSICAL DOCTRINE 117

- On the assistance of non believers (Ibn Ḥudhayl) 117
- How to fight against the heretics (*Ahl al-Bughāt*) (Ibn Jamā'ah) 119
- Rules of military operations (al-Māwardī) 125
- Relationships between believers and non-believers (*amān*) (Ibn Jamā'ah) 127
- Prisoners and hostages (al-Māwardī) 132

CHAPTER IV:

CONTEMPORARY THINKING 135

- Believers and non-believers, or on the international relationships (Maḥmūd Shaltūt) 135
- Nationalism and Islam (al-Mawdūdī) 143
- From the *Risālat al-Jihād* (Ḥasan al-Bannā') 148
- Political Power in Islam (*Sayyid* al-Quṭb) 154
- Military Power (or The Military in Power) and Revolution (Jamāl 'Abd al-Nāṣir) 162

PRIMARY SOURCES

167

SINTESI DELLA RICERCA

VALERIA FIORANI PIACENTINI

1. *RAGION MILITARE E RAGION DI STATO*

Questa antologia di brani relativi al pensiero militare nel mondo islamico è stata scelta e finalizzata alla comprensione della realtà moderna e contemporanea. È una selezione mirata a sottolineare i meccanismi logici, i meccanismi giuridici e i meccanismi istituzionali (ovverossia i meccanismi teoretici e gli strumenti istituzionali e pratici) in base ai quali la Ragon di Stato si è venuta adeguando nel corso dei secoli a realtà interne e internazionali in continua trasformazione ed evoluzione. Ciò ha portato alla individuazione di un filone letterario che ben si può definire “pensiero militare”, o Ragione Militare, speculazione e dottrina al tempo stesso, articolato su due temi centrali: (1) la Leadership — o Imamato, ovverossia il legittimo detentore dell’Autorità e della Forza indispensabile all’esercizio effettivo di ogni Potere; e (2) il *Jihād*, principale espressione di questa Forza (si veda il I Volume, cap. I, pp. 43 e sgg.).

I volumi che precedono, di cui questa Antologia è completamento e illustrazione, consentono infine di evincere — attraverso l’analisi della dottrina e della prassi — un vero e proprio modello di poteri, definibile come *Islamic District Paradigm*, i cui termini essenziali sono: (1) l’Amministrazione — ovvero il potere *de jure*; (2) la Leadership tradizionale — ovvero i poteri tradizionali locali; (3) l’Islam, ovvero il potere religioso. È lo schema culturale di ogni società che sia islamica e tradizionale al tempo stesso, e sulla quale l’Occidente con le sue esperienze ideologiche, coloniali e non, ha sovrapposto una modernità a “suo” modello, con le “sue” innovazioni tecnologiche e con le “sue” strutture politico-amministrative e istituzionali di stampo secolare. In questo schema, il “potere militare” — ossia la Forza, o l’Esercito inquadrato in ruoli regolari, armato e addestrato alle tecniche di guerra più moderne — avrà un ruolo determinante di fatto e di diritto; il “pen-

siero militare” diventerà intima connessione ed espressione di questo ruolo. Non è una situazione nuova per l'Islam; in determinate contingenze storiche e in determinate realtà politico-culturali, la Ragion Militare si imporrà alla Ragion di Stato, e il pensiero militare acquisterà dignità di vera e propria disciplina autonoma rispetto alla politologia. Per il periodo classico, è particolarmente significativa la produzione letteraria di al-Ghazālī (m. 1111) e di Ibn Jamā'ah (1241-1333), ovvero la prassi e la sua legittimazione, rispetto a quella di al-Māwardī (m. 1058) e di Ibn Taymiyyah (1263-1328), ovvero la speculazione dottrinale (si veda avanti pp. 58 sgg. e i brani antologici relativi, capitoli II e III). La creazione dei moderni stati islamici “nazionali-territoriali” ha riproposto l'esigenza di legittimare situazioni di fatto ormai irreversibili; e, ancora una volta, la Forza — nel senso più ampio del termine, ovvero principio di legittimazione sperimentalmente rilevabile della Autorità — si troverà a dovere giustificare sciaraiticamente il proprio operato; ciò darà luogo a una letteratura molto ricca per quantità e qualità, dove, come per il passato, pragmatismo e speculazione si opporranno e contrapporranno, fermo restando l'inviolabile principio dell'origine divina della Sovranità. Della prima corrente sono espressione esemplare gli scritti di Jamāl 'Abd al-Nāṣir, Ghaddāfī, Khomeynī ecc.; della seconda, sono altrettanto esemplare espressione gli scritti di al-Bannā', Quṭb, Mawdūdī ecc. Ma di questo si tornerà a parlare più avanti.

2. SOVRANITÀ - AUTORITÀ - POTERE - FORZA: LA SCIENZA STRATEGICA COME PARTE DELLA SCIENZA POLITICA

A conclusione di questo studio sul pensiero militare nel mondo musulmano si rendono inevitabili alcune puntualizzazioni:

- (1) anzitutto, quale *significato* si può dare al pensiero militare; (2) quale è l'*ambito* in cui esso si muove; (3) quali sono i suoi *limiti*; (4) quali sono le *sue relazioni con altre scienze*; (5) ed infine, come logica conseguenza dei punti precedenti, deriva la domanda

di quali siano le *prospettive* — teoriche e pratiche — del lavoro concreto che il pensiero militare viene svolgendo oggi, e di quali *mezzi e strumenti* esso si avvalga per conseguire i suoi fini.

2.1. *Significato di un pensiero militare*

Come si è detto all'inizio della ricerca, nell'Islam *un pensiero militare nasce con la nascita stessa dello stato musulmano* nel secolo VII d.Cr., e con la nascita di un pensiero politico musulmano, in stretta intima connessione (Volume I, p. 8). Il Patto Medinese (623 d.Cr.) — primitivo abbozzo di costituzione politica — rivela già le connotazioni rigidamente teocratiche dello stato islamico, e contiene *in nuce* quelli che saranno i principî distintivi dei termini Sovranità - Autorità - Potere/i e Forza, punti cardine di tutta la speculazione successiva fino ai giorni d'oggi (V. avanti pp. 71 sgg.: Il Patto Medinese). E — di fatto — nulla è cambiato oggi in tutti quegli stati che si definiscono "islamici".

2.2. *Ambito e limiti*

Tornando pertanto ancora una volta alla definizione che Carlo Jean ha dato di *teoria strategica*, ossia "una dottrina che tende alla comprensione della natura del fenomeno guerra e a individuare modelli generali, meccanismi, metodologie... ovvero a descrivere la logica interna del fenomeno-guerra e le sue correlazioni con i sistemi socio-politici di cui è parte", allora ne deriva che, nell'Islam, la teoria strategica ha un valore universale e permanente. Essa fornisce leggi e precise indicazioni normative che hanno fondamento e origine nella *sharī'ah*, ossia nella Legge religiosa islamica, da cui derivano i principî base di società, statualità e politicità (V. Vol. I, pp. 43 sgg.). I principî della teoria politico-strategica saranno fissati fra il secolo XI e il secolo XIV da al-Māwardī e da Ibn Taymiyyah soprattutto. Nel *Kitāb al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Walāyat al-Dīniyyah* al-Māwardī afferma:

“L’istituzione dell’imamato ha la sua ragion d’essere come sostituzione della profezia, di cui Maometto era stato il sigillo: per la difesa della fede e la amministrazione delle cose terrene...”.

Ed ancora più esplicitamente Ibn Taymiyyah puntualizzerà nel *Al-Siyāsah al-Shar‘īyyah fī Iṣlāḥ al-Ra’i wa al-Ri’āyah*:

“È un dovere considerare l’esercizio del potere come un fatto religioso, come un atto che fa avvicinare l’uomo a Dio. E invero, avvicinarsi a Dio per mezzo dell’esercizio del potere, nell’obbedienza a Dio e al suo Profeta, è uno degli atti di culto più elevati... La Legge sacra (*sharī‘ah*) impone di mettere l’esercizio del potere e i propri beni al servizio di Dio. Dal momento che lo scopo dell’esercizio del potere e del possedere ricchezza è quello di far avvicinare a Dio, ne avranno vantaggio sia la religione che gli interessi temporali. Ma se si separa il potere dalla religione, o la religione dal potere, allora la gente ne subirà gran danno... Chiunque eserciti una pubblica funzione cercherà nel suo esercizio di obbedire a Dio, e, per quanto gli sarà possibile, di far trionfare la religione, di servire gli interessi dei musulmani senza essere biasimato per ciò che è al di sopra delle sue possibilità”.

Nella dottrina classica, la teoria politico-strategica è incentrata soprattutto sulla figura dell’*imām*; la sua funzione direttiva del corpo sociale islamico entro rigorosi principî sciaraitici è esaltata al massimo, come esaltati al massimo sono i suoi compiti/doveri di difesa (anche e soprattutto militare) delle terre dell’Islam. Indifferenti alle nuove realtà statuali islamiche del loro tempo, sia al-Māwardī sia Ibn Taymiyyah concentreranno la loro opera speculativa nella ricostruzione minuziosa di uno Stato ideale, ispirato soltanto alle norme della Rivelazione e della Legge. Poco o nullo spazio essi concedono alla dottrina strategica, e alla iniziativa personale dell’*imām* e dei suoi funzionari. L’unità/unitarietà della *Ummah*, ossia della comunità dei credenti, deve prevalere sopra ogni altra cosa; e compito principale e primo di ogni *imām* è proprio

la difesa del benessere della comunità — una difesa che non deve rifuggire dall'uso della forza, e che richiede — in cambio di tale servizio — solidarietà, rispetto e piena obbedienza a colui che detiene l'Autorità (ossia l'*imām*) da parte di tutto il corpo sociale dei credenti.

E sarà proprio l'astrattezza ideale del pensiero di al-Māwardī e di Ibn Taymiyyah a far sì che esso abbia avuto, e abbia ancora oggi, ampio seguito fra le correnti del riformismo islamico, divenendo quasi un simbolo ideale/ideologico del più alto passato dell'Islam cui ispirarsi e conformarsi. I brani antologici contenuti nella seconda parte *Sovranità, Autorità e Potere nella pubblicistica classica*, pp. 92 sgg.), nella terza parte (*Il Jihād nella dottrina classica*, pp. 113 sgg.) e nell'ultima parte (*Il Pensiero contemporaneo*, pp. 131 sgg.) sono stati selezionati anche a evidenza di questa particolare concezione della teoria strategica nel pensiero musulmano. Sarà pertanto la *dottrina strategica*, ossia la elaborazione e sistematizzazione giuridico-ideologica di questa materia, ad assumere contenuti e caratteri contingenti, in rapporto alla molteplicità e variabilità delle situazioni storiche, politiche e geografico-culturali. (Si veda in proposito il Volume II: *Teoria e Prassi: la dottrina classica del jihād e una fra le sue molteplici esperienze geografico-culturali: l'Asia Centrale*).

Tornando quindi agli interrogativi postici all'inizio di questo paragrafo, se si vuole individuare un *ambito* nel quale il pensiero militare si muove, questo può ben essere definito come "la dottrina strategica"; i suoi *limiti* sono costituiti dalla teoria strategica, dai suoi principi universali, sacri, immutabili quali posti da Dio agli uomini attraverso la rivelazione e le sue fonti — dirette e indirette — di cognizione (si veda ancora Volume I, pp. 46-9 *et infra*). I brani riportati in antologia tendono a evidenziare la posizione del tutto peculiare del pensiero musulmano in materia, sottolineando da un lato la regola del pragmatismo della dottrina strategica nei confronti della speculazione politologica (al-Ghazālī, Ibn Jamā'ah), e dall'altro la molteplicità delle dottrine strategiche in rapporto alla diversità delle circostanze storiche e politiche del momento. È pertanto evidente che, nel dibattito dottrinale, la discussione sull'am-

bito della teoria strategica non si pone mai, se non per richiamare i credenti alla osservanza delle norme divine. E queste norme sono alla base di tutta l'elaborazione dottrinale fino ai giorni nostri. Particolarmente indicativi — per il periodo moderno/contemporaneo — sono i brani scelti da al-Bannā', Quṭb e Shalṭūt.

2.3. Relazioni con altre scienze

Se poi si passa a esaminare il punto (4), ovvero *le relazioni del pensiero militare con altre scienze*, queste si configurano prevalentemente come un rapporto a senso unico con la politologia in senso lato, un rapporto, per di più, limitato ad alcuni temi ben precisi, che si sono individuati nella leadership e nel *jihād*, nelle accezioni sopra specificate.

La superiorità della politologia — sempre intesa in senso lato — rispetto alla scienza del pensiero militare è stata più volte volutamente proclamata dalla dottrina (al-Māwardī, al-Ghazālī *et alia*), conferendo a quest'ultima una *funzione puramente strumentale e sussidiaria*. Ed in più di una circostanza tale relazione si risolverà in vera e propria speculazione filosofico/religiosa, relegando il filone del pensiero militare a una posizione di pericolosa subordinazione, con non meno pericolose pretese di ingerenza — che erano poi, almeno in parte, anche pretese di strumentalizzazione politico-ideologica del pensiero militare ai fini della legittimazione a posteriori di situazioni politiche di fatto, oppure al fine di recuperare il “religioso” a una realtà che rischiava di spezzare l'unitarietà ideale della *Ummah*. Le opere di al-Māwardī e di Ibn Taymiyyah in particolare sono una puntuale conferma di questa posizione politico-dottrinale, che nega l'esistenza, o, per lo meno, il valore scientifico di una disciplina strategica come disciplina autonoma e distinta dalla politologia. Non meno significativi sono il dibattito di Ibn Jamā'ah sulla presa di potere con la forza, oppure il dibattito sulla obbligatorietà della assunzione del potere da parte di chi ne è formalmente investito (“delega” del potere), la definizione dei termini “Sovranità” “Autorità” “Potere” “For-

za", la sistematizzazione dei doveri — anche militari — dell'*imām*, le teorizzazioni sul *jihād*, ecc. (Si veda in Antologia capitolo II e capitolo III). Sostanzialmente si tratta di dibattiti e discussioni che si svolgono al di fuori di una scienza politico-strategica intesa come scienza autonoma rispetto alla politologia e alla sua legittimazione "filosofica" e religiosa, e, per lo più, indipendentemente dalle condizioni storiche che diedero vita a tali dibattiti e stimolarono l'esigenza di una sistematizzazione globale dell'intera materia.

Lo svuotamento di fatto di ogni potere del califfato con il sopravvento degli sciiti Buwahidi prima (IX-XI secolo), e dei Turchi Selgiuchidi successivamente (XI-XIII secolo) provocherà una pericolosa spaccatura fra Autorità e Potere. In tutto l'impero arabo si assisterà quindi alla affermazione di "dinastie" di fatto autonome; si tratta di dinastie dotate di un robusto apparato militare, le quali — anche se in taluni casi continueranno a proclamarsi vassalle del califfo e a fregiarsi della titolatura di "Spada dell'Islam" — in sostanza metteranno il califfato sotto la loro tutela, quando non saranno invece sue dichiarate e acerrime nemiche (si veda Volume I, pp. 59 sgg. *et infra*). Fu questo il contesto che indusse al-Māwardī a scrivere le sue grandi compilazioni (Vedi Volume I, pp. 80 sgg., e Antologia, pp. 92 sgg.) e a raccogliere e sistematizzare per principî astratti la materia, facendo salva l'Autorità (ormai soltanto morale) del califfo e la natura divina della Sovranità. Questo stesso contesto indusse al-Ghazālī — ben più pragmaticamente — alle sue elaborazioni dottrinali sul potere politico-amministrativo e militare, che spetta legittimamente a chi *di fatto* detiene tale potere (Vedi Volume I, pp. 82-83, Antologia, pp. 103 sgg.).

"Il primo requisito che si richiede all'*imām* è la Forza per potere soccorrere" — affermerà al-Ghazālī. E preciserà: "Con questo termine si intende dire che egli deve disporre in modo evidente di forza, di armamenti, di eserciti, e deve essere capace di guidarli. Deve esser eanche capace di procurarsi degli appoggi con la coesione dei suoi seguaci e dei suoi sostenitori, onde schiacciare i ribelli e i tiranni, e per spegnere il furore delle guerre civili e troncane all'origine i disordini...".

E quando nel 1258 l'ultimo califfo abbaside fu messo a morte da Hūlāgū Khān il Mongolo, ancora una volta è la legge della forza a prevalere. Politologi e giuristi, nel prendere atto con il dovuto orrore dell'abominio compiuto, si affretteranno tuttavia a legittimare ancora una volta la realtà con nuove elaborazioni dottrinali. Sempre fermo il principio della Sovranità divina, il dualismo precedente si ricomporrà in una rigida unitarietà fra Autorità e Potere, con accenti più idealistici ed astratti in Ibn Taymiyyah, e con maggiore pragmatismo in Ibn Jamā'ah e in Ibn Khaldūn. Politico - Sociale - Militare (la Forza) si ricompongono nel Religioso e nei principî sacri e inviolabili della *sharī'ah*. La Ragon Militare rientra nella Ragon di Stato. Militari e Politici devono collaborare ed operare insieme per il bene supremo della ortodossia e per il benessere anche materiale della società; tuttavia ai Militari — ossia alla Forza — viene sempre riconosciuto un ruolo subordinato, in quanto il potere di questi deve essere finalizzato alla difesa della fede e alla difesa della comunità dei credenti, secondo quelle linee politico-religiose che i Politici sapranno indicare sulla base di quanto stabilito dal Corano e dalla *Sunna* (al-Māwardī, soprattutto).

2.4. *Questioni di metodo*

Anche *sul piano del metodo*, la letteratura non si discosta dalle linee di indagine proprie del quadro della scienza della politica; la rilettura dei testi classici e dei principî consacrati nel Corano e nella *Sunna* saranno termine costante di ogni riferimento e speculazione.

* * *

Si fissano così i punti che saranno alla base di tutto il riformismo islamico fino ai giorni d'oggi. Titolare della Sovranità è Dio, che, solo, può legittimare l'Autorità. E tale legittimazione avviene in maniera indiretta. Il fatto di svolgere un determinato Servizio nei confronti della Società è il fatto che conferisce al soggetto i Poteri propri della Autorità quali fissati in maniera una, unica, universale e immutabile da Dio tramite la Rivelazione e le sue fonti dirette e indirette di cognizione. L'Autorità è quindi concepita come un *servizio*; essa usa il Potere per raggiungere e mantenere il benessere reale della Società, ovvero della Comunità dei Credenti. La Forza, nel senso più ampio del termine, è l'unico principio sperimentalmente rilevabile dell'Autorità. Lo Stato è un apparato istituzionale attraverso il quale l'Autorità esercita il Potere, che varierà a seconda del rapporto fra Autorità e Società reale. Lo Stato è etico, sia pure secondo un modello relativo; esso è enunciatore, tutore e promotore dei valori che lo trascendono; questi infatti non dipendono da lui, in quanto prefissati da Dio: sono principi/leggi immutabili; lo Stato/Autorità potrà solo emanare *regolamenti* (*qānūn*) conformi a tali principi. Il Potere è un potere puramente esecutivo/amministrativo/militare; all'Autorità/Stato non è dato di entrare nel merito della *sharī'ah*, ma soltanto di farne applicare i principi, e difendere la Fede, la Comunità dei Credenti e il Territorio dell'Islam quando minacciati sia all'interno che dall'esterno.

La conoscenza della Legge (*'ilm*) — requisito di ogni Autorità — significa “farla applicare e rispettare”; *l'Autorità non ha ingerenza in materia di dogma* (Vedi Volume I, pp. 67 sgg., e Antologia, pp. 97 sgg.). E sarà proprio questo principio — uno dei punti cardinali di tutta la dottrina classica ortodossa — a conferire a *'ulemā'* (ossia ai “dottori della Legge”), a *qāḍī* e a *mufti* (ossia ai “giudici” esperti nella Legge), un potere che si può anche definire “religioso”, *ben distinto dai poteri dell'Autorità, e a questi giammai riconducibile o assommabile.*

Quest'ultima considerazione ci riporta al quinto interrogativo, ossia quali siano le prospettive — teoriche e pratiche — del lavoro concreto che il pensiero militare viene svolgendo oggi, e di quali mezzi e strumenti esso si avvalga per conseguire i suoi fini.

3. I NEO-STATI POST-COLONIALI. LORO FRAGILITÀ STRUTTURALE, I MILITARI AL POTERE: CAPOVOLGIMENTO DEL RAPPORTO FRA SCIENZA POLITICA E SCIENZA STRATEGICA.

Con il risveglio islamico e con l'impatto delle ideologie europee del secolo XIX e XX (vedi Volume I, pp. 159 sgg.), *anche il rapporto fra scienza politica e pensiero militare subì una evoluzione radicale rispetto al passato*. Pur nella riaffermazione del primato assoluto e indiscutibile dei principî sacri della *sharī'ah*, le posizioni tradizionali si vengono gradualmente capovolgendo.

La nascita dello stato islamico "nazionale" nel periodo fra le due guerre mondiali, e — conseguentemente — l'affermazione del nuovo principio di identità su base nazionale etnico-culturale islamica, fattore di coesione nazionale e religiosa al tempo stesso (vedi Volume I, pp. 235 sgg.; e in Antologia i brani di Mawdūdī, *Lo spirito nazionalista e l'Islam*, e di Sayyid al-Qutb, *Il potere politico nell'Islam*), porterà alla creazione di eserciti regolari "nazionali islamici".

In questo contesto anche il pensiero militare acquisterà una rilevanza nuova e ben diversa rispetto al passato. *Lo studio della società non è più privilegio della scienza della politica in quella intima connessione fra religioso-politico-sociale e militare che aveva caratterizzato il pensiero precedente. La Ragione Militare impone alla dottrina un impegno nuovo in una considerazione del tutto nuova della convivenza sociale.*

Il riconoscimento di un valore scientifico al pensiero militare coincide con: (1) il riconoscimento della sua autonomia rispetto alla scienza della politica e alla giurisprudenza di *'ulemā'*, *qāḍī* e *muftī* in un interesse nuovo per la società e, a questo strettamente correlato, in un interesse nuovo per i rapporti sociali e politici; (2) la rappresentazione di nuove concezioni sui rapporti fra filosofia/religione da un lato, e scienza dall'altro. Particolarmente significative sono le elaborazioni dottrinali dei Fratelli Musulmani e di Mawdūdī (Vedi Volume I: *L'Islam riformista*, pp.

192-211).

Le linee di metodo di questo pensiero militare rinnovato sono quelle tradizionali; cambiano invece radicalmente i termini e i rapporti del dibattito politologia-scienza della guerra, pensiero politico-pensiero militare.

Il riferimento al Corano e alla Tradizione resta il tema centrale, come sempre centrale è il ruolo del religioso. La Sovranità e la sua natura divina non vengono *mai* poste in discussione, neppure dagli ambienti politici e/o intellettuali di formazione e ispirazione ideologica occidentale "secolare".

Anche quando vengono affrontate problematiche nuove e di piena attualità — quali quelle di "nazione" e "spirito nazionale", "rivoluzione", "socialismo" e "giustizia sociale", "relazioni internazionali", "economia" e "riforme economiche", "pianificazione" e "modernizzazione tecnologica" ecc. — il dibattito si snoda secondo le forme letterarie, concettuali e terminologiche tradizionali; e alle citazioni da Autori occidentali fanno sempre da contrappunto citazioni dal Corano e dalla *Sunna*.

Trattando della parità dei diritti e dei doveri, ad esempio, Maḥmūd Shalṭūt così argomenta:

"L'Islām ha annunciato alla gente l'uguaglianza che comporta la parità fra gli uomini nei diritti e nei doveri. L'equità (*'adl*) è la vera espressione di questa eguaglianza: dove c'è l'una c'è l'altra, e non può esserci l'una senza l'altra... In essa si eguagliano il forte e il debole, il ricco e il povero, il vicino e il lontano, il musulmano e il non musulmano: "O Voi che credete! Operate con grande giustizia quando testimonierete davanti a Dio, anche se contro voi stessi, o contro i vostri genitori e contro i vostri parenti!" (Corano: IV, 135). Ed ancora: "Non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente! Agite con giustizia, poiché questa è la cosa più vicina alla pietà" (Corano: V, 8)" (da: *Al-Islām. 'Aqīdah wa Sharī'ah*).

Non meno interessante e significativo è il trattato di Mawdūdī sulla solidarietà tribale e l'Islam. La "solidarietà tribale" (*'aṣabiyyah*)

intesa come “nazionalismo etnico-culturale” è decisamente contraria ai principî dell’Islam quali fissati dalla Rivelazione e dalla *Sunna* del Profeta. In altri termini Mawdūdī — pur intervenendo con estrema autorevolezza in un dibattito che stava agitando e lacerando non soltanto il mondo islamico ma anche quello “occidentale” — ne affronta la discussione in maniera rigorosamente “islamica” e senza discostarsi minimamente dalla logica e dagli schemi concettuali più tipici della tradizione letteraria classica. Egli sostiene la tesi di un nazionalismo solo su basi religiose, e si oppone alla moderna concezione di un nazionalismo su basi etnico-culturali — e pertanto anche territoriali — che vede come fattore di disgregazione politico-sociale della comunità islamica, una e universale. E di qui al *jihād* — ossia alla guerra santa contro chi infranga, anche fra i musulmani, i principî fissati dalla *sharī‘ah* — il passo è breve:

“Ciò che il Profeta ha combattuto più di ogni altra cosa nella sua vita... oltre al politeismo è stato il tribalismo ignorante... Tu puoi vedere con un minimo studio della vita di Maometto, come il Profeta abbia abbattuto tutte quelle differenze... fondate sul legame di sangue e di terra, sull’etnia, sulla lingua, sul rango sociale e sulla ricchezza, e come abbia eliminato i privilegi che differenziano gli esseri umani. Egli ha reso tutti gli esseri umani uguali in quanto esseri umani... Così il Profeta ha tolto dalla mente delle persone le differenze basate sul colore della pelle, sulle etnie, sui luoghi di origine e sui sistemi politici ed economici che avevano lacerato l’umanità dell’ignoranza. Il Profeta ha reso eguali come i denti di un pettine tutti gli uomini nei loro diritti e nei loro doveri, qualunque siano le posizioni che essi occupano, in quanto sono tutti parte del cerchio dell’umanità... In pratica è come se avesse distinto l’umanità in due nazioni: la nazione dell’Islam e della Fede, i cui membri costituiscono una sola comunità (segue una citazione dal Corano: II, 143), e una nazione della miscredenza e dell’errore, i cui seguaci costituiscono una sola comunità malgrado la discordia e le lotte che possono essere tra di loro” (da *Bayna al-Da‘wah al-Qawmiyyah wa al-Rabāṭah al-Islāmiyyah*).

È certamente un tema di attualità ancora oggi, di forte presa emotiva soprattutto negli ambienti religiosi più tradizionalisti e fra le masse.

E *Sayyid al-Qutb*, entrando nel dibattito su “giustizia sociale” e “potere politico”, non si discosterà dagli schemi tradizionali:

“Il discorso sulla ‘Giustizia sociale nell’Islam’ deve trattare anche del ‘Potere politico nell’Islam’ secondo il principio già esposto nella ‘Natura della giustizia sociale’. In effetti, essa investe tutti gli aspetti della vita e tutti i tipi di attività, in quanto tutti i valori materiali e spirituali sono armoniosamente amalgamati. Il potere politico è collegato a tutto questo. Inoltre da esso dipende l’applicazione della legge, l’impegno della società verso tutti i suoi membri, la realizzazione della giustizia e dell’equilibrio, la ripartizione delle ricchezze secondo i principî fissati dall’Islam... Certamente il mondo ha conosciuto un gran numero di sistemi. Ma il sistema islamico non è uno di questi, non è assimilabile a questi sistemi né è un loro derivato. È invece un sistema autonomo e indipendente, poiché è tale e tale rimane nel suo cammino... Il sistema islamico poggia su due pilastri fondamentali, che si ispirano alla sua concezione universale dell’esistenza, della vita e dell’uomo: 1) l’idea dell’unità dell’uomo nella specie, nella natura e nell’origine; 2) l’idea che l’Islam sia un sistema universale ed eterno per l’avvenire dell’umanità...” (*Al-‘Adālah al-Ijtimā’iyyah fī al-Islām*).

L’ambito della disciplina resta pertanto sostanzialmente quello religioso tradizionale. Non mancano i riferimenti alla dottrina classica, ad al-Māwardī e Ibn Taymiyyah soprattutto, i quali, nell’astrattezza ideale delle loro argomentazioni, forniscono al pensiero islamico moderno/contemporaneo più di uno spunto. Si può quindi affermare che *i limiti del pensiero militare* di questo periodo restano sempre gli stessi, ossia i principî sacri e inviolabili della Rivelazione e della Tradizione quali fissati nella *sharī‘ah*.

Anche *i temi* sono quelli tradizionali della dottrina classica: la

leadership, o imamato, e il *jihād*.

Cambia però lo status della disciplina. La scienza della guerra, pur caratterizzandosi come “dottrina strategica” e pertanto come scienza “empirica”, acquista uno status nuovo, un suo status concettuale.

Il capovolgimento dei termini tradizionali trova il suo pieno compimento con l'avvento dei regimi militari: Egitto Naseriano, Iraq Ba'athista, Libia Repubblicana ecc. (Vedi Volume I, pp. 211 sgg.: *L'Islam Progressista*).

L'esercito regolare “nazionale” assolve ad un ruolo determinante nella presa di potere, e si attribuisce un ruolo non meno determinante nella rifondazione dei nuovi stati, che saranno “moderni” e “islamici” al tempo stesso, e nel mantenimento dei nuovi equilibri politico-sociali sia interni che internazionali. L'esercito regolare “nazionale” incarna in sé quella Forza di cui tanto aveva dibattuto la dottrina classica, ed avoca a sé quei compiti — sentiti come vera e propria missione — che la vecchia leadership corrotta non era stata in grado di adempiere.

Il riconoscimento di un *valore scientifico e autonomo al pensiero militare* trova pertanto piena giustificazione: (1) nel fatto che la disciplina deve evolversi rapidamente per adattarsi a contesti politico-sociali interni e internazionali ben differenti dal passato. Shaltūt è uno dei maestri delle relazioni internazionali e della dottrina del *jihād* intesa non soltanto come conflittualità armata, bensì anche come “sforzo” pacifico per un miglioramento personale e per la diffusione della fede con mezzi pacifici (si veda il brano in Antologia); (2) la disciplina, evolvendosi, prende le distanze dalla speculazione filosofico-religiosa della politologia tradizionale, assumendo spesso posizioni estremamente critiche nei suoi confronti (Mawdūdī, Ḥasan al-Bannā', Quṭb, Shaltūt...), in un vero e proprio processo di rifondazione scientifica e di ricerca autonoma. In merito è molto interessante il dibattito fra Nasser — che con i suoi scritti è uno degli esponenti più rappresentativi della nuova Ragion Militare, empirica e riformista rispetto al passato e alla passata tradizione speculativa — e Quṭb. Chiamato da Nasser a fornire le basi ideologiche al nuovo pragmatismo

militare, *Sayyid al-Quṭb* rifiuterà di entrare al servizio della rivoluzione degli Ufficiali Liberi e ne prenderà le distanze; e con i suoi scritti fortemente polemici pagherà di persona la propria indipendenza intellettuale con una lunga prigionia e con la morte (Vedi Volume I, pp. 192 sgg. e n(31) e (43). Vedi anche avanti, pp. 150 sgg.) È la tensione — aperta tuttoggi a vivaci dibattiti — fra scienza “empirica” e sapere filosofico-religioso considerato come l’unico vero sapere scientifico in grado di cogliere il vero filo conduttore della storia e del processo storico.

In realtà, alla base della speculazione strategica moderna e contemporanea c’è un interesse del tutto nuovo verso la società e i rapporti sociali.

Si tratta di un interesse sorretto — in alcuni autori in maniera più evidente che in altri — dal richiamo a principi e ideologie estranei alla cultura islamica tradizionale: positivismo, romanticismo, socialismi... tutti stimoli che introducono valori etici diversi e secolari. Ma di questo si è già parlato nel Primo Volume, concludendo con un quesito — ben lungi dall’aver ancora trovato risposta: Secolarizzazione delle Istituzioni e Islam al potere? Quanto invece preme porre in evidenza in questa sede è il fatto che furono proprio questi stimoli a imporre un impegno diverso della scienza della politica e della scienza strategica nei riguardi della convivenza sociale. Per quanto riguarda il pensiero militare, furono per l’appunto proprio gli ambienti militari, inquadrati in eserciti regolari “nazionali” ed “islamici”, a tradurre un impegno intellettuale e ideologico in azione. Si proclamarono investiti di una missione speciale, che prendeva le mosse da una considerazione del tutto diversa dei rapporti fra individuo, società, stato e religione. È il trionfo della dottrina strategica globale (di cui si è già detto nel Primo Volume). Essa, con la rifondazione politica e sociale dello stato, si troverà ad affrontare ancora una volta l’antica e spinosa questione dell’imamato — ossia la leadership di diritto: una, unica, assoluta e islamica. Rientreranno in discussione i temi cari alla dottrina classica, soprattutto al-Ghazālī, Ibn Jamā’ah e Ibn Khaldūn; si tornerà al modello classico dei rapporti fra “Sovranità” - “Autorità” - “Potere” e “Forza (militare)” - “Stato” (vedi sopra p.

8); si riporranno in discussione i poteri e l'istituto della "delega del potere"; si riaprirà la cronica tensione fra esecutivo/amministrativo/militare da un lato, e l'unico potere a questi non assommabile dall'altro, ossia il potere di interpretare la Legge, sempre ancora oggi prerogativa esclusiva dei "dottori" e "sapienti" nella *sharī'ah*.

4. IL PENSIERO STRATEGICO GLOBALE E IL GIOCO DEI POTERI.

Come si è detto, "nazionalismo" "riforme sociali" e "riforme politico-istituzionali" "riforme economiche e finanziarie" "modernizzazione tecnologica" divengono i temi centrali del dibattito. Organi autorevoli sono riviste militari pubblicate ad Algeri (*Al-Jaysh*), a Damasco (*Al-Jund*, *Al-Majallat al-Askariyyah*), al Cairo (*Majallat al-Quwat al-Jawiyah*, *Al-Majallat al-Jaysh*, *Al-Muhandisun al-Askariyyah*) ecc. Esse dedicano numerose pagine, accanto ad articoli strettamente tecnici, ad articoli più formativi di carattere politico-strategico. In questi si affrontano temi sulla "educazione militare e la formazione del carattere", "mobilitazione umana e morale di tutte le risorse umane"; oppure si discutono problemi urgenti e di interesse nazionale, quali quelli delle "risorse agricole e alimentazione" "risorse minerarie e loro sfruttamento nell'interesse nazionale" ecc.

Scritti non meno autorevoli e significativa espressione di questa rinnovata disciplina strategica sono le opere di Jamāl 'Abd al-Nāṣir, fra cui la *Filosofia della Rivoluzione* (si veda il brano riportato in Antologia, pp. 158 sgg.), la *Rivolta sul Nilo* di Anwar el-Sadat, il *Libro Verde* di Gheddafi, gli scritti di Maḥmūd Shalṭūt sul *Jihād* e sulle relazioni internazionali (fra credenti e non credenti), gli scritti di Nidhal e del generale iraqeno Maḥmūd Shīṭ Khuṭṭāb, ecc.

Con la nascita dei nuovi stati "nazionali" islamici, e con il forte impulso che si vuol dare al processo di modernizzazione istituzionale e tecnologica, viene sempre più prendendo consistenza la teoria che, per conseguire gli obiettivi nazionali, sia indispensabile la mo-

bilitazione di tutte le risorse del Paese, sia di quelle umane sia di quelle naturali. Le *élites* militari e gli eserciti regolari — inquadrati e armati secondo modelli occidentali — acquisteranno un peso decisivo nella vita del paese, se non sempre di diritto (Repubbliche militari) quanto meno di fatto.

L'esercito si presenta perlopiù come una struttura "orizzontale" non legata a specifici interessi clanici/familiari; ha uno status speciale all'interno del paese conferitogli anche dalla "forza" di cui esso dispone grazie alla tecnologia moderna e agli armamenti moderni di cui è dotato; ha la "forza" per mantenere l'ordine pubblico all'interno del Paese, per difenderne il territorio da nemici esterni; ha la "forza" per difendere la Fede e il "benessere" della comunità dei credenti. E questo gli conferisce anche un ruolo del tutto particolare e ben preciso nel processo di rifondazione dei nuovi stati. Il pensiero militare si evolve con l'evolversi della situazione socio-politica.

La dottrina segue ancora una volta la prassi: *la Ragion Militare conquista (o riconquista) una sua dimensione decisiva, autonoma, determinante gli stessi giochi politici e di potere.*

4.1.1. *La leadership o imamato*

Un buon programma di rifondazione dello stato necessita della partecipazione dell'intera nazione, sotto la direzione oculata di una Autorità centrale, nella eguaglianza del sacrificio, in una armonica collaborazione fra popolazione tutta e forze armate — le uniche in grado di rivestire il ruolo di garanti e custodi dell'ordine istituzionale. Riecheggiano i temi cari alla dottrina classica (vedi sopra pp. 7 sgg. e specific. pag. 8 sgg. sub. 2.2 e 2.3). Il dibattito sulla leadership, ovvero dell'imamato, ha una centralità senza precedenti; nelle repubbliche militari la dottrina postula la riunificazione di tutti i poteri nelle mani di una solo Autorità, fermi restando i limiti posti dalla *sharī'ah*: così era nel passato, così fu nello stato per eccellenza fondato da Maometto (Maḥmūd Shī' Khuṭṭāb).

4.1.2. Il *jihād*. Il *jihād* del potere, il *jihād* dell'opposizione

In questa letteratura il *jihād* sembra scivolare via; ma non scomparire affatto. Anzi! *Esso entra al servizio del pensiero strategico globale, e del regime al potere*. Diviene funzionale al suo consolidamento all'interno, e alla sua stabilità interna e internazionale. La proclamazione della "guerra santa" contro "ribelli" ed "apostati" (v. Volume II) servirà spesso a mascherare ideologicamente interessi terreni e rivalità di potere inter-islamici. Servirà anche a sbarazzare i regimi da opposizioni molto scomode, ad appoggiare linee politiche espansionistiche non solo nei confronti degli "infedeli", bensì anche nei confronti di confratelli musulmani accusati di avere violato gli inviolabili principî — e limiti — della *sharī'ah*, e quindi di essere rei di apostasia e, come tali, oggetto di guerra santa "dovere di ogni musulmano".

Ma non sarà soltanto il concetto di *jihād*/conflittualità armata ad entrare al servizio del pensiero strategico globale. Questo riscopre e appoggia l'altro *jihād*, ossia il *jihād* delle intenzioni e del cuore: lo sforzo per la propagazione della Fede; è un *jihād* pacifico, che servirà a giustificare nuovi regimi e a dare loro credito in campo internazionale. L'egiziano Shaltūt ne è uno dei maggiori teorici (Vedi Antologia), insieme a Shalebi, Ithani, Hobeysi, ed altri. Sorgono un po' in tutto il mondo, ma soprattutto in territorio degli infedeli, Centri, Istituti ed Accademie Islamici per la propagazione e diffusione della cultura islamica, e per la "sua" conoscenza da parte dei non-credenti. Nasser, Khomeyni, Gheddafi e l'irakeno Saddam Husein — fra tanti — ne saranno teorizzatori e pragmatici esecutori. La rivista libica *Risalat al-Jihad* ne è uno degli organi più autorevoli. L'Arabia Saudita — con le sue ricchezze — ne è divenuto oggi uno degli organi più attivi.

Ma gli stessi principî classici del *jihād* — nelle mani di frange più radicali — possono costituire anche dottrina e strumento tattico di destabilizzazione interna e internazionale. *È questo il jihād della opposizione*, il quale non mancherà a sua volta di alimentare una ricca letteratura, e di dare sostegno ideologico (e istituzionale al tempo stesso) a molti movimenti fondamentalisti islamici. Il prin-

cipio cui si riferisce questa corrente di pensiero è sempre quello classico di “guerra santa contro gli infedeli e gli apostati” e di “sforzo per la diffusione della fede”. Cambiano però gli obiettivi. “Guerra santa contro gli infedeli” vuol dire lotta contro le forze dei non-credenti, di quei non-credenti la cui brama di dominio e di ricchezze sono un costante pericolo (economico, territoriale ma anche ideologico) per il *Dār al-Islām*. “Guerra santa contro gli apostati” vuol dire azione contro quei regimi che, pur professandosi islamici, hanno di fatto tradito i sacri principî della *sharīʿah* svendendosi a interessi materialistici di profitto e di capitale, e di potere terreno. È pertanto dovere di ogni vero credente considerare tali esseri alla stessa stregua degli apostati e degli idolatri (si veda, ad esempio, in *Antologia*, capitolo I, pp. 85 sgg., e capitolo III: Come combattere gli eretici, *et infra*); è obbligo giuridico di ogni vero credente combatterli con ogni mezzo fino al loro totale annientamento. Ed infine, “sforzo per la diffusione della Fede” è sempre il *jihād* delle intenzioni e del cuore; ma in questo contesto, esso assume la veste di una propaganda spesso clandestina, dai toni particolarmente aggressivi e violenti.

Esponenti lucidi e coerenti di questo filone sono i Fratelli Musulmani, i quali non hanno mancato di infiammare con i loro scritti e con la loro propaganda gli animi dei “veri credenti” loro seguaci, insanguinando paesi musulmani (ovvero “apostati”) e non musulmani (ossia il *Dār al-Ḥarb*). Anche Mawdūdī si è venuto gradualmente allineando su posizioni radicali, e i suoi scritti — variamente interpretati — hanno alimentato a loro volta movimenti politici (quali la *Jamiat-i-Islami*) e azioni individuali intesi al ripristino della Fede nella sua purezza originaria e alla scrupolosa applicazione della *sharīʿah* in ogni Paese che si definisca islamico. Ed ancora non va dimenticato come questa dottrina del *jihād* abbia portato alla istituzionalizzazione, sulla base del più rigoroso ragionamento giuridico, di quelle azioni (individuali e collettive) che l'Occidente considera uno dei più gravi crimini contro l'umanità ed etichetta come *terrorismo*.

Altri strumenti di lotta di questo *jihād*, oltre al sistematico e sapiente impiego dei *media*, sono anche la *guerriglia* — e negli scrit-

ti dei teorizzatori si sentono riecheggiare le opere di Che Guevara e di Mao Tze Tung, e *l'assassinio politico*. Quest'ultimo vedrà in Quṭb il suo più geniale teorizzatore, ma già in passato era stato oggetto di giustificazione e legittimazione: la "presa del potere con la forza" (*istilā*), che nel periodo classico aveva trovato la sua sistematizzazione e istituzionalizzazione in al-Ghazālī prima, e in Ibn Jamā'ah successivamente (si veda sopra pp. 8 sgg., e i brani riportati in Antologia p. 102 e pp. 103 sgg.).

4.2. *Il gioco dei poteri*

Per concludere, certamente il pensiero strategico globale rappresenta un tentativo di riformare le istituzioni dello Stato su posizioni meno confessionali — quasi secolari. Ma, come si è detto nel Primo Volume, l'opposizione delle forze religiose fu estremamente violenta. *L'Autorità* — anche quando assomma in sé i poteri esecutivo/amministrativo e militare — in uno stato che si definisca islamico *non può mai entrare in materia di dogma*. Ed anche le correnti più "laiche" alla lunga dovranno ripiegare su posizioni "islamiche": poiché impadronirsi del potere non vuol dire anche "governare" il Paese. È pur vero che pensiero strategico globale vuol dire anzitutto pensiero politico, sociale ed economico; tale concezione non arriverà però mai alla completa separazione fra politico/militare e religioso. Comunque e qualunque siano i giochi di potere, e qualunque siano gli interessi terreni che stanno sempre dietro alle forze in campo, l'Autorità — in ogni stato che si definisca islamico — non potrà non continuare ad affondare le sue radici nel divino, in quanto da questo essa trae la sua legittimazione (e i limiti ai suoi poteri).

E così l'Islam — sia questo da intendersi come religione oppure come istituzione (Quṭb) oppure ancora come suprema regola di vita morale, sociale e politico/religiosa al tempo stesso — è ben lungi dall'uscire di scena. E si può dire a ragione che esso continuerà ad assolvere a un "suo" ruolo, attraverso le "sue" istituzioni e

le “sue” forze, più o meno ufficiali più o meno istituzionali e/o istituzionalizzate. *L'Islam rappresenta senza dubbio un potere*, che non può né ricondursi né assommarsi ai poteri esecutivo/amministrativo/militare, un potere che — di fronte a una prospettiva di “secolarizzazione” delle istituzioni — scenderà sempre in campo per difendere i propri privilegi servendosi: da un lato, dei principî intoccabili e inviolabili della Rivelazione e della Legge divina che legittimano ogni forma di Autorità; e dall'altro della emotività che il religioso è sempre in grado di suscitare soprattutto nelle masse dei diseredati e dei perdenti.

È il gioco dei poteri nello stato moderno islamico su modello occidentale. È quanto si può riassumere come l'*Islamic District Paradigm*.

5. L'ISLAMIC DISTRICT PARADIGM.

Come si è già accennato, i termini essenziali dell'*Islamic District Paradigm* sono: (1) l'*Amministrazione* — ovvero il potere *de jure*; (2) la *Leadership tradizionale* — ovvero i poteri tradizionali locali; (3) l'*Islam* — ovvero il potere religioso.

Non si tratta di un concetto nuovo; Akbar S. Ahmed ne ha già trattato in alcuni suoi studi (*Religion and Politics in Muslim Society*, Cambridge 1983; *Resistance and Control in Pakistan*, London 1991), con riferimento a particolari situazioni dell'area Pakistan. Ma al di là di uno specifico contesto geografico-culturale, si può dire che l'*Islamic District Paradigm* esprima il paradigma culturale di ogni società che sia islamica e tradizionale al tempo stesso, sulla quale l'Occidente ha sovrapposto una modernità a “suo” modello, con le “sue” strutture politico-amministrative e istituzionali di stampo secolare, e con le “sue” innovazioni tecnologiche.

Anche quando non si può parlare di chiesa islamica e di clero (come è viceversa in ambito sciita), è pur vero che l'Islam ha organizzato nel suo seno delle strutture del tutto informali e flessibili, le quali — in talune circostanze — possono sviluppare una grande

forza. Lo si è visto, ad esempio, a proposito della resistenza musulmana contro il colonialismo britannico in India, oppure in Egitto e Sudan ai tempi di 'Urabī e del Mahdī, oppure ancora in Libia per tutto il periodo della resistenza Senussita, ecc. (Vedi Volume I, pp. 101-157). Sono queste le "lealtà" degli allievi per i loro maestri, le "lealtà" degli 'ulemā' per la loro scuola, le "confraternite" religiose con i loro legami spirituali, e così via. Si tratta comunque sempre di legami che non riconoscono confini territoriali o barriere amministrative, che creano una griglia fittissima di contatti spesso sotterranei, e provocano una solidarietà fra gruppi legati a comuni ideali — e interessi — religiosi e politico/sociali al tempo stesso. Si tratta di strutture che, proprio in quanto "informali" e personali, sono anche particolarmente flessibili, e possono diventare un duttile strumento nelle mani di un abile leader religioso. È questo il vero potere religioso delle società islamiche ortodosse.

Quando gli Ufficiali Liberi nel 1952 rovesciarono la monarchia in Egitto e si impadronirono del potere, 'Abd al-Nāṣir ebbe a lamentarsi: "La scintilla scaturì; l'avanguardia iniziò l'assalto della fortezza della tirannide e detronizzò Faruq. Aspettavamo la marcia sacra delle masse; la nostra attesa fu lunga. Il mio cuore fu preso dalla sofferenza e dall'amarezza, e capii che la missione dell'avanguardia non era finita, ma soltanto iniziata. Avevamo bisogno di ordine e seguì il disordine. Avevamo bisogno di ardore e di zelo, e trovammo in quelle masse soltanto pigrizia e inerzia...". Dalla delusione nasseriana emerge un fatto ben preciso: le nuove leadership — qualunque sia la forza che le abbia portate al potere — devono venire a patti con le forze religiose, le quali, "pur avendo riempito le masse di pigrizia e di inerzia", sono tuttavia la sola forza politica in grado di dare ai nuovi regimi il consenso popolare, ossia la base di cui essi hanno bisogno per legittimare la presa di potere e governare.

In queste società la distinzione fra potere politico, potere militare e potere religioso — già di per sé ambigua — diviene ancora più fluida.

Il potere *de jure* si scontra con il potere di fatto, e ne deve tenere

conto; e non sempre la forza armata e la coercizione — espressione del potere politico *de jure* — riescono a imporsi e a imporre la Legge. Il potere religioso, meno forte (militarmente) ma più sottile nelle proprie strategie d'azione, spesso riesce ad elevarsi e a imporsi come interlocutore tutt'altro che da sottovalutare, se non altro per l'ascendente e la forte presa emotiva che ha sulle masse. Quando poi a questi tre termini si aggiungono — nei moderni stati islamici — da un lato le istituzioni e le strutture amministrative su modello occidentale (tendenzialmente secolari), e dall'altro le forze tradizionali locali, allora gli equilibri si fanno più difficili ed estremamente delicati.

La distinzione fra poteri è soltanto una sfumatura. Sostanzialmente essa si ricongiunge a precisi interessi di classe e a gruppi sociali e forze politiche diverse. L'*Amministrazione* tende a identificarsi con il potere politico/amministrativo (ossia l'apparato burocratico). Il *potere religioso* resta l'unico reale punto di riferimento sociale, dominio degli *'ulemā'*, dei *mullah*, dei *qāḍī* e di tutte quelle strutture del tutto informali e flessibili che pur esistono e sono molto potenti. La *leadership tradizionale* guarda al moderno con apprensione e difficilmente rinuncia per esso a privilegi consolidati da generazioni se non da secoli; per sopravvivere come "potere", essa cerca un'intesa con le diverse forze politiche e sociali del Paese: un'intesa che sarà sempre molto aleatoria data la fluidità stessa di queste forze.

In questo contesto, il *potere militare de jure* — ossia l'esercito regolare, struttura come si è detto perlopiù orizzontale — *acquista un peso anche politico*. Data la precarietà degli equilibri fra le altre forze (politiche e sociali) del Paese, esso finisce con l'esercitare un ruolo subordinato al potere politico (ossia l'Amministrazione). In molte circostanze tale ruolo è senz'altro determinante, sebbene non sia quasi mai richiesto o ricercato dalle altre forze politiche e dagli altri poteri di diritto o di fatto.

L'*Islamic District Paradigm* si propone pertanto come un modello, i cui termini base sono dati — oggi — da "Occidentalizzazione" (Amministrazione) - "Tradizione culturale" (Leadership tradizionale) - "Islam" (Potere religioso).

Si tratta certamente di una chiave di lettura, la quale — giova sottolineare — non è il prodotto di un'astrazione o di una concettualizzazione aprioristica di uno schema strutturale avulso dalla realtà operativa. L'Islamic District Paradigm affonda viceversa le sue radici nell'analisi di specifiche realtà e di contingenze ben precise, la cui conoscenza — e soltanto essa — consente di evincere comparativamente il modello nella sua realtà effettuale.

In altre parole, la stabilità — o instabilità — di una regione è spesso data dagli equilibri — o squilibri — della interazione di questi tre termini base. L'Esercito regolare — ossia il potere militare de jure — rappresenta un quarto termine, che può entrare o non entrare nel gioco dei poteri. Ma di fronte alla tensione e alla rottura degli equilibri, esso è il fattore determinante la composizione — o scomposizione — delle altre tre forze, e quindi anche della stabilità o meno di un regime o di una regione.

È la *Shawkah* — ossia la Forza — di al-Māwardī, al-Ghazālī e Ibn Jamā'ah. È la Ragion Militare del pensiero strategico contemporaneo.

SUMMARY OF THE RESEARCH

VALERIA FIORANI PIACENTINI

1. *RAISON MILITAIRE* AND *RAISON D'ÉTAT*

This anthology of passages concerning military thought in the Muslim world has been selected with the aim of understanding modern and contemporary reality. Its purpose is to clarify the logical, juridical and institutional mechanisms (that is, the theoretical mechanisms and the institutional and practical instruments through which they work) on the basis of which, over the centuries, *Raison d'État* was adapted to internal and international realities in a continual process of transformation and development. This led to the identification of a literary line which might well be defined as "military thought", or *Raison Militaire*, which is both speculation and doctrine, divided into two main subjects: 1) the Leadership — or Imamate, that is the legitimate holder of Authority and Force vital to the effective exercise of all Powers; and 2) the *Jihād*, the main expression of this Force (see Vol. I, chap. 1, pp. 43 *et seq.*).

Lastly, the preceding volumes, which this Anthology completes and illustrates, make possible — through the analysis of the relevant doctrine and praxis — the deduction of a model of powers, which can be defined as the Islamic District Paradigm, whose essential terms are: 1) the Administration — or *de jure* power; 2) the traditional Leadership — or traditional local powers; 3) Islam, or the religious power. This is the cultural pattern to be found in every society which is both Islamic and traditional, and upon which the West, with its ideological experiences, whether colonial or other-

wise, has superimposed a modernity modelled upon its own, with its own technological innovations and political-administrative and institutional structures of a secular nature. Within this pattern, "military power" — or Force, or the Army organised into regular rolls, armed and trained in more modern techniques of warfare — will have a crucial rôle both *de facto* and *de jure*. And within this pattern, "military thought" will have an intimate connection with, and be an expression of, this rôle.

It is not a new situation for Islam; in decisive historical contingencies and political-cultural realities, *Raison Militaire* will be imposed upon *Raison d'État*, and military thought will acquire the status of a truly autonomous discipline vis-à-vis political science. For the classical period, the literary work of al-Ghazālī (d. 1111) and of Ibn Jamā'ah (1241-1333), or praxis and its legitimization, is particularly important in relation to that of al-Māwardī (d. 1058) and Ibn Taymiyyah (1263-1328), or theoretical speculation (see *infra* pp. 58 sqq. and the relevant passages in the Antology, chapters II and III). The creation of the modern "national territorial" Islamic states has once again created the need to legitimize *de facto* situations that are by now irreversible; and, once again, Force — which in the broadest sense of the term is the principle of experimentally discernible legitimization of Authority — finds itself having to justify its own actions in terms of the *sharī'ah*; this gives rise to a rich literature, both in quantity and quality, where, as in the past, pragmatism and speculation are opposed, and clash, while the inviolable principle of the divine origin of Sovereignty remains unchanged. The first tendency finds exemplary expression in the writings of Jamāl 'Abd al-Nāṣir, Qaddafi, Khomeini etc.; the second finds equally exemplary expression in the writings of al-Bannā', Quṭb, Mawdūdī etc. But more will be said about this later.

2. SOVEREIGNTY - AUTHORITY - POWER - FORCE: STRATEGIC SCIENCE AS PART OF POLITICAL SCIENCE

Several further clarifications are necessary to conclude this study

of military thinking in the Islamic world: 1) above all, wath *meaning* can be attributed to military thought; 2) in wich *area* does it operate; 3) waht are its *limits*; 4) and waht are its *re-lations with other sciences*. 5) Lastly, as a logical consequence of the previous points, we have the question of the *perspective* — both theoretical and practical — of the actual work which military thinking is performing to-day, and what *means and instruments* it uses to pursue its aims.

2.1. *What meaning can be attributed to military thought*

As we said at the beginning of this research, in Islam *military thought was born along with the birth of the Islamic state itself* in the seventh century AD, in a close and intimate relationship (Vol. I, p. 8). The Medina Pact (623 AD) — a rough draft of a political constitution — already reveals the rigidly theocratic connotations of the Islamic state, and contains *in nuce* what were to be the distinctive principles of the terms Sovereignty — Authority — Power and Force, the cardinal points of all later speculation down to the present day (see *infra* pp. 71 sqq.: The Medina Pact). And indeed everything is unchanged to-day in all those states which define themselves as “Islamic”.

2.2. *In which area does military thought operate*

Thus returning to the definition which Carlo Jean has given of *strategic theory*, that is, “a doctrine which aims at the understanding of the phenomenon of ‘war’ and at identifying general models, mechanisms and methodologies... or at describing the internal logic of the phenomenon of war and its co-relations with the socio-political systems of which it is part”, it follows that, in Islam, strategic theory has a universal and permanent value. It provides laws and precise normative directions whose roots and origins lie in the *sharī‘ah*, or the Islamic religious law, from which the basic princi-

ples of society, statehood and the nature of politics derive (see Vol. I, pp. 43 *et seq*). The principles of political-strategic theory were to be laid down between the eleventh and fourteenth centuries, mainly by al-Māwardī and Ibn Taymiyyah. In the *Kitāb al-Ahkām al-Sulṭāniyyah wa al-Walāyat al-Dīniyyah* al-Māwardī states:

“The institution of the Imamate has its *raison d’être* as a replacement of the prophecy, of which Muhammad had been the seal: for the defence of the faith and the administration of earthly things...” Even more explicitly Ibn Taymiyyah was to state in the *Al-Siyāsah al-Shar’iyyah fī Iṣlāḥ al-Ra’i wa al-Ri’āyah*:

“It is a duty to consider the exercise of power as a religious action, as an act which brings man nearer to God. And indeed, to become nearer to God through the exercise of power, in obedience to God and His Prophet, is one of the highest acts of worship... the holy Law (*sharī’ah*) states that a man must put the exercise of power and his own goods at the service of God. Given that the aim of the exercise of power and of possessing wealth is that of becoming nearer to God, both religious and temporal interests will gain advantage therefrom. But if one separates Power from Religion or Religion from Power, then the people will suffer great damage... Whoever exercises a public function will strive, in the exercise thereof, to obey God and, in so far as he is able, to cause religion to triumph, to serve the interests of Muslims without being blamed for what is beyond his capabilities”.

In classical doctrine, political-strategic theory is centred above all upon the figure of the *imām*; his function, which is to guide the social body of Islam within the rigorous principles of the *sharī’ah*, is exalted to the full, as are his tasks/duties in the defence (also and above all military) of the lands of Islam.

Indifferent to the new realities of the Islamic states of their time, both al-Māwardī and Ibn Taymiyyah were to concentrate their speculative work upon the detailed reconstruction of an ideal state, inspired solely by the norms of the Revelation and the *Sharī’ah*.

They give little or no space to strategic doctrine, or to the personal initiative of the *imām* and his functionaries. The unity/uniformity of the *Ummah*, or the Community of Believers, must prevail above all else; indeed the first and chief task of every *imām* is to defend the well-being of the community — a defence which should not shrink from the use of Force, and which — in exchange for this service — demands solidarity, respect and complete obedience to the person who wields Authority (that is, the *imām*) on behalf of the whole social body of believers.

It was the ideal and abstract nature of the thought of al-Māwardī and Ibn Taymiyyah which was to earn it, and still earns it to-day, a broad following among Islamic reformist tendencies, becoming a virtual ideal/ideological symbol of Islam's greatest past, a source of inspiration and a model to conform to. The Anthology passages contained in the second part (*Sovereignty, Authority and Power in classical political writings*, pp. 92), in the third part (*Jihād in classical doctrine*, pp. 113) and in the last part (*Modern and contemporary thinking*, pp. 131) have been selected to demonstrate this particular conception of strategic theory in the Islamic thinking. Thus *strategic doctrine*, that is, the juridical-ideological elaborating and systematizing of this subject, was to take on a contingent character and content, in relation to the multiplicity and variability of the historical, political and geographical-cultural situations (for this, see Vol. II: *Theory and Practice: classical doctrine of the jihād and one of its numerous geographical-cultural examples: Central Asia*).

So that coming back to the questions posed at the beginning of this section, if one were to single out an *area* in which military thought operates, this might well be defined as “strategic doctrine”; its *limits* are constituted by the strategic theory, by its principles — universal, sacred and immutable, as laid down by God to men through the Revelation and the Sources — direct and indirect — by which it may become known (see Vol. I, pp. 46-49 *et infra*). The passages quoted in the Anthology tend to demonstrate the quite distinctive position of the Islamic military thought on the matter,

emphasising on the one hand the rule of the pragmatism of strategic doctrine in relation to speculation in political science (al-Ghazālī, Ibn Jamā'ah), and on the other the multiplicity of strategic doctrines in relation to the diversity of the historical and political circumstances of the moment. It is thus clear that, in the doctrinal debate, discussion of the area of strategic theory does not arise, except to recall believers to the observance of the divine precepts. And these precepts are at the basis of all doctrinal elaboration down to the present day. Particularly informative — for the modern/contemporary period — are the passages from al-Bannā', Quṭb and Shaltūt.

2.3. *The relations of military thought with other sciences*

If one then proceeds to examine *the relations of military thought with other sciences*, these emerge mainly as a one-way relationship with political science in the broad sense, a relationship, furthermore, limited to certain quite specific themes, namely the leadership and the *jihād*, in the senses specified above. On more than one occasion the superiority of political science — always understood in the broad sense — in relation to the science of military thought has been deliberately proclaimed by doctrine (al-Māwardī, al-Ghazālī *et alia*), granting this last a *purely instrumental and subsidiary rôle*. And on more than one occasion this relationship was to take the form of pure philosophical/religious speculation, relegating the current of military thought to a dangerously subsidiary position, with no less dangerous claims to be able to interfere — which were indeed, at least in part, also claims of a political-ideological instrumentalization of military thought for the purpose of the *a posteriori* legitimizing of *de facto* political situations, or with the aim of saving the “religious” from a reality which threatened to shatter the unitary nature of the *Ummah*.

The works of al-Māwardī and Ibn Taymiyyah in particular are a telling confirmation of this political-doctrinal position, which denies the existence, or at least the scientific value, of a strategic dis-

cipline as an independent discipline distinct from political science. No less significant is the debate of Ibn Jamā'ah on the taking of power by force, and the debate on the obligatory nature of the taking of power by those who are formally invested with it ("delegation" of power), the definition of the terms "Sovereignty", "Authority", "Power" and "Force", the systematizing of the (partly military) duties of the *Imām*, theorizing on the *jihād* etc. (See chapters 2 and 3 of the Anthology). Essentially these are debates and discussions which take place outside a political-strategic science understood as independent of political science and its "philosophical" and religious legitimization and, for the most part, independently of the historical conditions which gave rise to such debates and stimulated the need for an overall ordering of the whole subject.

The caliphate's divesting of all *de facto* power with the rise first of the shiite Buwahids (ninth to eleventh centuries) and then of the Seljuk Turks (eleventh to thirteenth centuries) brought about a dangerous rift between Authority and Power. Thus throughout the Arab empire dynasties that wielded *de facto* authority became established; these were dynasties with a strong military apparatus, which — even if in some cases they were to continue to declare themselves vassals of the caliph and flaunted the title "Sword of Islam" — in fact had the caliph substantially under their tutelage, when they were not actually his open and bitter enemies (see Vol. I, pp. 59 *et sqq.*, *et infra*). This was the context which led al-Māwardī to write his great compilations (see Vol. I, pp. 80 *et sqq.*, and Anthology, pp. 92 *sqq.*) and to collect and order the subject according to abstract principles, with the Authority of the caliph, now purely moral, and the divine nature of Sovereignty, remaining unaltered. This same context led al-Ghazālī — far more pragmatically — to formulate his doctrinal elaborations of political-administrative and military power, which belongs legitimately to whoever holds such power *de facto* (see Vol. I pp. 82 *sqq.*, and Anthology pp. 103 *sqq.*).

"The first prerequisite required of the *imām* is the Force to

be able to offer help” — al-Ghazālī was to state. And he added in clarification: “by this is meant that he must have force, weapons and armies manifestly available to him and must be capable of gaining himself support through the cohesiveness of his followers and supporters, whence to crush rebels and tyrants, and to extinguish the fury of civil wars and stifle disorder at its birth...”

When in 1258 the last ‘Abbāsīd caliph was put to death by Hūlāgū Khān the Mongol, the law of force once again prevailed. While noting with due horror the destruction that had been brought, political thinkers and jurists nonetheless hastened once again to legitimize reality with new doctrinal elaborations. While the principle of divine Sovereignty remained unchanged, the previous dualism was now recast as a rigid identity of Authority and Power, with idealistic and abstract tones in Ibn Taymiyyah and greater pragmatism in Ibn Jamā‘ah and Ibn Khaldūn.

Political - Social - Military (Force) now came together again in the Religious, and in the sacred and inviolable principles of the *sharī‘ah*. *Raison Militaire* once again became part of *Raison d’État*. Military men and politicians had to collaborate and work together for the supreme good of orthodoxy and for the spiritual (and material) well-being of society; nonetheless it was always understood that the Military — or Force — was playing a subordinate rôle, in so far as this power must be directed towards the defence of the faith and the community of believers, in accordance with those political-religious lines which the Politicians would be able to outline on the basis of the precepts of the Qoran and the *Sunna* (al-Māwardī, in particular).

2.4. *Methodological approach*

As regards method, too, literature remains within the lines of enquiry typical of the framework of political science; the rereading of the classical texts and principles enshrined in the Qoran and in

the *Sunna* were to be the constant term of all reference and speculation.

* * *

Thus the points which were to be at the basis of all Islamic reformism up to the present time were laid down. The holder of Sovereignty is God, who alone can legitimize Authority. This legitimization occurs in an indirect manner. The fact of performing a specific service for society is what gives the subject the Powers proper to Authority as laid down in a single, sole, universal and immutable fashion by God through the Revelation and the direct and indirect sources through which it may be known. *Authority is thus conceived as a service*; it uses Power to achieve and maintain the real well-being of Society, that is of the Community of Believers. Force, in the broadest sense of the term, is the only experimentally discernible principle of Authority. The State is an institutional apparatus through which Authority exercises Power, which will vary according to the relationship between Authority and actual Society. The State is ethical, even if according to a relative model; it is the formulator, guardian and promoter of values which transcend it; indeed, these are not dependent upon it, but are preestablished by God: they are immutable principles/laws; the State/Authority can only promulgate rules (*qā-nūn*) in conformity with such principles. Power is a purely executive/administrative/military matter; the State/Authority cannot enter into discussion of the *sharī'ah*, but only apply its principles and defend the Faith, the Community of Believers and the Territory of Islam when threatened either internally or externally. Knowledge of the Law (*'ilm*) — necessary to all Authority — means "seeing that it is applied and respected"; *Authority cannot intervene in matters of dogma* (see Vol. I, pp. 67 *et sqq.*, and Anthology, pp. 97 *sqq.*). And it was to be this very principle — one of the cardinal points of all classical orthodox doctrine — which

gave the *'ulemās* (or “doctors of the Law”), the *qāḍīs* (or “judges” expert in the Law) and the *muftis* a power which might also be described as “religious”, *quite separate from the powers of Authority, and never derivable from or mergeable with these last*. This last consideration leads on the fifth question posed earlier, that is, what are the perspectives — theoretical and practical — of the actual work which the Islamic Military Thinking carries out to-day, and what means and instruments does it use to pursue its targets.

3. THE NEW POST-COLONIAL STATES. THEIR STRUCTURAL FRAGILITY, THE MILITARY IN POWER: REVERSAL OF THE RELATIONSHIP BETWEEN POLITICAL SCIENCE AND STRATEGIC SCIENCE.

With the Islamic revival and the impact of the European ideologies of the nineteenth and twentieth centuries (see Vol. I, pp. 159 *et sqq.*), *the relationship between political science and military thought too, was to undergo a radical development vis-à-vis the past*. Though the absolute and incontestable primacy of the sacred principles of the *sharī'ah* was reaffirmed, the traditional positions were nonetheless gradually being reversed.

The birth of the “national” Islamic state in the period between the two World Wars and the consequent establishment of a new principle of identity on a national ethno-cultural Islamic basis, a factor for both national and religious cohesion (see Vol. I, pp. 235 *sqq.*; and, in this Anthology, excerpts from Mawḍūdī, *Nationalism and Islam*, and Sayyid al-Quṭb, *Political power in Islam*, was to lead to the creation of “national Islamic” regular armies.

In this context too, military thinking was to acquire a new importance, and a position quite different from that it had held in the past. The study of society was no longer the privilege of political science in that close-knit connection between the religious, political and social which had characterized previous thought. *Raison*

Militaire imposed a new commitment upon doctrine in a completely new consideration of society.

The acknowledgement of the scientific value of a military thinking coincided with: 1) the recognition of its autonomy from political science and the jurisprudence of *'ulemās, qāḍīs* and *mufīts* in a new interest in society and, closely connected to this, with a new interest in social and political relations; 2) the expression of new conceptions of the relations between philosophy/religion on the one hand, and science on the other. Particularly significant are the doctrinal elaborations of the Muslim Brotherhood and Mawḍūdī (see Vol. I: *Reformist Islam*, pp. 192-211).

The general methods of this renewed military thinking remain traditional; but there is a radical change in the terms and relationships of the debate on political science — strategic science, and political thought — military thought.

Reference to the Qoran and to Tradition remain the central theme, along with the rôle of the religious. Sovereignty and its divine nature are *never* under discussion, not even in the political and/or intellectual circles inspired by and educated in Western “secular” ideologies.

Even when new and thoroughly topical problematics are addressed — such as those of the “nation” and “national spirit”, “revolution”, “socialism” and “social justice”, “international relations”, “economics” and “economic reforms”, “planning” and “technological modernization” etc. — the debate is carried on in accordance with the traditional literary, conceptual and terminological forms; and quotations from Western authors are always balanced by quotations from the Qoran and the *Sunna*.

When discussing parity of rights and duties, for instance, Shalṭūt argues as follows:

«Islam has informed people of an equality which entails parity between men in rights and duties. Equity (*'adl*) is the true expression of this equality: where there is the one there is the other, and the one cannot be without the other... In this equity, strong and weak, rich and poor, near and far, Muslim

and non-Muslim are equal: "Oh You who believe! Work with great justice when you bear witness before God, even if against yourselves, or against your parents and against your relatives!" (Qoran, IV, 135). And again: "Do not allow hatred for the godless to cause you to act unjustly, since justice is the thing closest to piety"» (Qoran, V, 8) (from: *Al-Islām. 'Aqīdah wa Sharī'ah*).

The treatise by Mawdūdī on tribal solidarity and Islam is no less interesting and significant. "Tribal solidarity" (*'aṣabiyyah*) understood as "ethnico-cultural nationalism", runs decidedly counter to the principles of Islam as laid down by the Revelation and the *Sunna* of the Prophet. In other words, Mawdūdī — while contributing with extreme authority to a debate which was troubling and violently dividing not just the Islamic world but also the West — approaches it in a rigorously "Islamic" manner, without minimally moving away from the logic and conceptual patterns most typical of the classical literary tradition. He upholds the thesis of nationalism only on religious basis, and opposes the modern conception of nationalism on ethno-cultural — and hence also territorial — bases, which he sees as a factor for the political-social disintegration of the Islamic community, which is one and universal. And it is a short step from here to *jihād*, or holy war against anyone, even a Muslim, infringing the principles laid down by the *sharī'ah*:

«What the Prophet fought against more than anything else in his lifetime... apart from polytheism, was ignorant tribalism... the most superficial study of the life of Mahomet will show how he fought against all those differences... based on the blood-link, lineage, the ethnic group, language and rank, and how he eliminated the privileges which differentiate human beings. He made all human beings equal as human beings... Thus the Prophet cleared people's minds of differences based on the colour of their skin, their ethnic group, place of origin and political and economic systems, which had torn ignorant humanity apart. The Prophet has made all men as

equal in their rights and their duties as the teeth of a comb, whatever the positions they occupy, in that they are all part of the great circle of humanity... In practice it is as though he had distinguished humanity into two nations: the nation of Islam and of Faith, whose members constitute a single community [there follows a quotation from the Qoran: II, 143] and a nation of misbelief and error, whose followers constitute a single community despite the discord and struggles there may be between them» (from *Bayna al-Da'wah al-Qawmiyyah wa al-Rāḡah al-Islāmiyyah*).

This still undoubtedly remains a topical subject to-day, with a strong emotional hold above all in more traditionalist religious circles, and among the masses.

And *Sayyid* al-Quṭb, joining the debate on "social justice" and "political power", remains within the traditional framework:

«Discourse on "Social Justice in Islam" must also concern itself with "Political Power in Islam" in accordance with the principles already put forward in the "Nature of Social Justice". In effect, it affects all aspects of life and all types of activity, in that all material and spiritual values are harmoniously intermingled. Political power is linked to all this. Furthermore upon it depends the application of the law, the commitment of society towards all its members, the realization of justice and equilibrium, the redistribution of wealth according to the principles laid down by Islam... The world has known a large number of systems, but the Islamic system is not one of them, it cannot be compared to them, nor is it derived from them. For it is an autonomous and independent system, since it was born as such and such remains in its progress... The Islamic system rests on two basic pillars, which are inspired by its universal conception of existence, of life and of man: 1) the idea of the unity of man in species, nature and origin; 2) the idea that Islam is a universal and eternal system for the future of humanity...» (*Al-'Adālah al-Ijtimā'iyyah fī al-Islām*).

Thus the *sphere of the discipline* remains basically the traditional religious one. There is no lack of references to classical doctrine, to al-Māwardī and Ibn Taymiyyah above all, who, with the ideal abstraction of their reasoning, provide the modern/contemporary Islamic thinking with more than one starting point. One may therefore say that the boundaries of the military thinking of the period remain the same, that is, the sacred and inviolable principles of the Revelation and Tradition as laid down in the *sharī'ah*.

The subjects too, are the traditional ones of classical doctrine: the leadership, or imamate, and the *jhād*.

But what does change is the status of the discipline. The science of war, even though characterized as "strategic doctrine" and hence as an "empirical" science, acquires a new status, a conceptual status of its own.

The reversal of the traditional terms was further confirmed with the coming of the military regimes: Nasser's Egypt, Ba'thist Iraq, Republican Libya etc. (see Vol. I, pp. 211 *et seq.*: *Progressive Islam*).

The "national" regular army plays a key rôle in the taking of power, and is attributed a no less decisive rôle in the reshaping of the new states (which will be both "modern" and "Islamic"), and in the maintaining of the new internal and external political-social balance. *The regular "national" army embodies that Force which classical doctrine had debated at such length, and arrogates to itself those tasks — seen as a positive mission — which the old corrupt leadership had not been in a position to fulfil.*

The acknowledgement of a scientific and autonomous value to military thought as strategic science thus finds full justification: (1) in the fact that the discipline must develop rapidly to adapt to internal and international political-social contexts which are quite unlike those of the past. Shaltūt is one of the masters of international relations and of the doctrine of *jihād* understood not only as armed conflict, but also as a peaceful "effort" towards personal betterment and the spread of the Faith with peaceful means

(see Anthology pp. 131 sqq); (2) as this thinking develops, the discipline takes its distance from the philosophical-religious speculation of traditional political science, often adopting extremely critical positions in its regard (Mawdūdī, Ḥasan al-Bannā', Quṭb, Shaltūt...), in a true process of scientific reshaping, and as independent research. In this context the debate between Nasser — whose writings are among the most typical of the new *Raison Militaire* which is empirical and reformist in relation to the past and to past speculative tradition — and Quṭb, is extremely interesting. Called upon by Nasser to provide the ideological bases for the new military pragmatism, Quṭb was to refuse to enter the service of the revolution of the Free Officers and took his distance from it; as a result of his own markedly polemical writings, he paid in person for his intellectual independence with a long period of imprisonment and, finally, death (see Vol. I, pp. 192 *et sqq.* and n (31) and (43). See also *infra*, pp. 150 sqq.). This is one example of the tension — still productive of lively debate — between “empirical” science and philosophical-religious knowledge regarded as the only real scientific knowledge able to grasp the true guiding principle of history and of the historical process.

In reality, a completely new interest in society and social relationship lies at the root of modern and contemporary strategic speculation.

This interest is supported — more clearly in some authors than in others — by reference to principles and ideologies that are alien to traditional Islamic culture: French Revolution, Positivism, Romanticism, Socialisms... all stimuli which introduce different and secular ethical values. But we have already discussed this in Vol. I, concluding with a question which is still far from having found an answer: Secularization of Institutions and Islam in power? What should be stressed here is the fact that it was these same stimuli which necessitated a change in the commitment of political science and strategic science towards society. As far as military thinking — or *Raison Militaire* — is concerned, it was these

same military circles, organised into "national" and "Islamic" regular armies, which translated intellectual and ideological commitment into action. They proclaimed themselves entrusted with a special mission, which had its starting-point in a quite different consideration of the relations between individual, society, state and religion. *This is the triumph of a global strategic doctrine* (already mentioned in Vol. I). This, together with the social and political reshaping of the state, was to find itself once more addressing the age-old and thorny problem of the imamate — that is, the *de jure* leadership: one, indissoluble, absolute and *Islamic*.

The subjects dear to classical doctrine, particularly to al-Ghazālī, Ibn Jamā'ah and Ibn Khaldūn, were once more under discussion; there was a return to the classical model of the relations between "Sovereignty" - "Authority" - "Power" and (military) "Force" - and "State" (see *supra* pp. 33-38); the powers and the institution of the "delegation of power" were once more under debate; there was a re-emergence of the chronic tension between the executive/administrative/military on the one hand, and the only power irreducible to them on the other, that is, the power of interpreting the Law, which even to-day is the exclusive prerogative of the "doctors" and "scholars" expert in the *Sharī'ah*.

4. GLOBAL STRATEGIC THINKING AND THE INTERPLAY OF POWERS

As we have said, "nationalism", "social reforms" and "political-institutional reforms", "economic and financial reforms" and "technological modernization" became the main subjects in the debate. Authoritative organs for the discussion of these matters are military reviews published in Algiers (*Al-Jaysh*), Damascus (*Al-Jund*, *Al-Majallat al-Askariyyah*) and Cairo (*Majallat al-Quwat al-Jawiyah*, *Al-Majallat al-Jaysh*, *Al-Muhandisun al-Askariyyah*) etc. Alongside strictly technical articles, they devote much space to more educational articles of a political-strategic character. These may address "military education and formation of character", "hu-

man and moral mobilization of all human resources"; or discuss urgent problems of national interest, such as those of "agricultural resources and food supply", "mineral resources and their exploitation in the national interest" etc.

No less authoritative, and a significant expression of this new strategic discipline, are the works by Jamāl 'Abd al-Nāṣir, including *Philosophy of Revolution* (see the passage quoted in the Anthology, pp. 158 sqq.), *Revolt on the Nile* by Anwar el-Sadat, the *Green Book* by Qaddafi, the writings of Maḥmūd Shaltūt on *jihād* and on international relations (between believers and non-believers); the writings of Nidhal, and of the Iraqi general Maḥmūd Shīṭ Khuṭ-ṭāb, etc.

With the birth of the new Islamic "national" states, and with the marked emphasis on the process of institutional and technological modernization, increasing importance is being given to the theory that the mobilization of all the Country's resources, both natural and human, is vital to the pursuit of national aims. The military *élites* and regular armies — organized and armed according to western models — will acquire a crucial importance in the life of the country, if not always *de jure* (military Republics), at least *de facto*.

The army usually emerges as a "horizontal" structure, not linked to specific clan/family interests; it has a special status within the country, conferred upon it in part by the Force at its disposal, thanks to modern technology and the modern weapons with which it is equipped; it has the force to maintain public order within the Country, and to defend its territory from external enemies; it has the force to defend the Faith and the well-being of the Community of Believers. This also gives it a quite specific and clearly-defined rôle in the process of the reshaping of the new states. Military thinking develops along with the development of the socio-political situation. Once again, doctrine follows praxis: *Raison Militaire occupies (or reoccupies) a key dimension of its own, determining the play of politics and power.*

4.1.1. *The Leadership or Imamate*

An effective programme for the restructuring of the state requires the involvement of the whole nation, under the shrewd guidance of a central Authority, with equality of sacrifice and an effective collaboration between the whole population and the armed forces — the only ones in a position to fulfil the rôle of guarantors and custodians of the institutional order. The themes dear to classical doctrine are heard once more (see *supra* pp. 31-32, and specific p. 33 sub 2.2, 2.3). The debate on the leadership now has unprecedented centrality; in the military republics doctrine postulates the reunification of all powers in the hands of a sole Authority, though the limits posed by the *sharī'ah* remain unchanged: thus it was in the past, thus it was in the state par excellence founded by Muḥammad (Maḥmūd Shī' Khuttāb).

4.1.2. *Jihād: the jihād of the regime in power and the jihād of opposition*

In this literature the *jihād* seems to recede from the foreground; but it does not disappear entirely. Far from it! *It enters the service of the global strategic thinking, and of the regime in power.* It becomes functional to its internal consolidation, and its internal and international stability. The proclamation of the "holy war" against "rebels" and "apostates" (see Vol. II) will often serve ideologically to mask worldly interests and inter-Islamic power rivalries. It will also serve to rid regimes of highly inconvenient opponents, to support political lines that are expansionist not only vis-à-vis the "infidels", but also vis-à-vis fellows-Muslims accused of having violated the inviolable principles — and limits — of the *sharī'ah*, and hence of being guilty of apostasy and, as such, the object of the holy war which is "the duty of every Muslim".

But it is not only the concept of *jihād*/armed conflict which enters the service of the global strategic thinking. This includes and supports another *jihād*, the *jihād* of the intentions and of the heart: the effort for the propagation of the Faith; this is a peaceful *ji-*

hād, which serves to justify new regimes and to give them credit in the international field. The Egyptian Shahtūt is one of its chief theorists (see Anthology), together with Shalebi, Ithani, Hobeysbi and others. Islamic Centres, Institutes and Academies for the propagation and spread of the Faith and Islamic culture, and acquaintance with it by non-believers, have come into being all over the world. Nasser, Khomeini, Qaddafi and the Iraqi Saddam Hussein — among many others — have become its theorists and pragmatic executors. The Libyan review *Risalat al-Jihad* is to-day one of its most authoritative organs. Saudi Arabia — with its riches — has become to-day one of its most active organs.

But in the hands of the more radical fringe groups, these same classical principles of the *jihād* may also constitute a doctrine and a tactical instrument for internal and international destabilization. *This is the jihād of opposition*, which inevitably feeds a rich literature in it, and does not fail to give ideological (and also institutional) support to many Islamic fundamentalist movements. The principle to which this current of thought refers is still the classical one of “holy war against the infidels and apostates”, and of an “effort for the spreading of the Faith”. But the aims change. “Holy war against the infidel” means a struggle against the forces of the non-believers, whose desire for domination and wealth are a constant danger (economic, territorial, but also ideological) for the *Dār al-Islām*. “Holy war against the apostates” means action against those regimes which, while professing to be Islamic, have in fact betrayed the holy principles of the *sharī‘ah* by selling out to materialistic interests of profit and capital, and worldly power. It is therefore the duty of every believer to consider such beings on a par with renegades and polytheists: it is the legal duty of every true believer to fight against them with every means, to the point of their total annihilation.

And lastly, the “effort for the spread of the faith” is still the *jihād* of intentions and of the heart; but in this context, it assumes the guise of an often clandestine propaganda, particularly violent and aggressive in tone.

Clear and coherent exponents of this line are the Muslim Brotherhood, whose writings and propaganda have succeeded in inflaming the souls of the "true believers" who are their followers, thus causing blood to be spilt in Muslim (or "apostate") countries and non-Muslim ones (or *Dār al-Ḥarb*) alike. Mawdūdī too, has gradually aligned himself on radical positions, and his writings — variously interpreted — have in their turn fed political movements (such as the *Jamiat-i-Islami*) and individual actions aimed at the re-establishment of the Faith in its original purity and the scrupulous application of the *sharī'ah* in every Country which calls itself Islamic.

Nor should it be forgotten that this doctrine of the *jihād* has led to the institutionalizing, on the basis of the most rigorous juridical reasoning, of those actions (both individual and collective) which the West labels *terrorism*, one of the most outrageous crimes against humanity.

Other instruments of struggle in this *jihād* are — along with the media — also *guerrilla warfare* (the writings of the theorists contain echoes of the work of Che Guevara and Mao Tse Tung) and *political assassination*.

Quṭb is the most effective theorist of the latter, but it had already been the object of justification and legitimization in earlier times: the "taking of power by force" (*istilā'*), which had been systematized and institutionalized first by al-Ghazālī, and then by Ibn Jamā'ah (see *supra* pp. 31-32 et *infra*, and the passages quoted in this Anthology, pp. 102 and pp. 106).

4.2. *The interplay of powers*

To conclude, the Global Military Thinking undoubtedly represents an attempt at reforming State institutions along less religious, indeed almost secular, lines. But, as we have said in Vol. I, the forces of religion put up extremely violent opposition. In a state which calls itself Islamic, *Authority* — even when it combines executive/administrative and military powers — *can never discuss*

matters of dogma. And in the long run even the more “secular” tendencies will have to fall back upon “Islamic” positions: since to seize power does not also mean to “govern” the Country.

It is however true that global strategic thinking means above all political, social and economic thinking; but this conception will never arrive at the complete separation between political/military and religious. Whatever the interplay of powers, and whatever the worldly interests which always underline the forces in the field, Authority — in every State which defines itself as Islamic — will necessarily continue to have its roots in the divine, in that the divine is at the root of its legitimization and at the limits of its powers. And thus Islam — whether understood as a religion or as an institution (Qutb) or indeed as a supreme rule of moral, social and political/religious life at one and the same time — is far from vanishing from the scene. And one may rightly say that it will continue to play ‘its’ rôle, through ‘its’ institutions and ‘its’ forces, more or less official, more or less institutionalized.

Islam undoubtedly represents a power, which is both irreducible to and uncombinable with the executive/administrative/military powers; it is a power which — in the face of any proposed “secularisation” of the institutions — will always come into the field to defend its own privileges, using: on the one hand, the untouchable and inviolable principles of the Revelation and the holy Law, which legitimate every form of Authority; and on the other the emotion which religion is still able to arouse, particularly among the masses of the dispossessed and underprivileged.

Such is the interplay of powers in the modern Islamic state on the Western model. It may be summed up as the *Islamic District Paradigm*.

5. THE ISLAMIC DISTRICT PARADIGM

As we have already said, the key terms of the *Islamic District Paradigm* are: 1) the *Administration* — or *de jure* power; 2) the

traditional Leadership — or traditional local powers; 3) *Islam* — or religious power.

This is not a new concept. Akbar S. Ahmed has already considered it in some of his works (*Religion and Politics in Muslim Society*, Cambridge 1983; *Resistance and Control in Pakistan*, London 1991), with reference to particular situations in the Pakistani area. But beyond a specific geographical-cultural context, one may say that the *Islamic District Paradigm* expresses the cultural paradigm of every society, both Islamic and traditional, on which the West has superimposed a modernity in its own image, with “its” political-administrative institutions and structures of a secular mould, and “its” technological innovations.

Even if one cannot talk of an Islamic church and clergy (as one can in the Shiite sphere), it is nonetheless true that Islam has organized completely informal and flexible structures within itself which — in some circumstances — may develop very considerable strength.

We saw this, for example, in connection with Muslim resistance to British colonialism in India, or in Egypt and Sudan at the time of ‘Urabī and of the *Mahdī*, or again in Libya throughout the period of Senussite resistance, etc. (See vol. I, pp. 101-157). These are the “loyalties” of the pupils for their masters, the “loyalties” of the *Ulemās* for their school, the religious “confraternities” with their spiritual links, and so on. At all events these are links which do not recognise territorial boundaries or administrative barriers, which create a very close-knit network of (often underground) contacts and inspire a solidarity between groups linked to shared ideals — and interests — that are at once religious and political/social. These are structures which, precisely in so far as they are informal and personal, are also particularly flexible, and can become a malleable instrument in the hands of an able religious leadership. This is the real religious power in orthodox Islamic societies.

When in 1952 the Free Officers overthrew the monarchy in Egypt and seized power, ‘Abd al-Nāṣir commented sombrely: «The spark burst forth; the vanguard began the assault upon the fortress of tyranny and dethroned Faruk. We were awaiting the sacred march

of the masses; our wait was long. My heart was seized with suffering and bitterness, and I understood that the mission of the vanguard was not finished, but merely begun. We needed order, and disorder followed. We needed ardour and zeal, and found in those masses only laziness and inertia...». One clear fact emerges from Nasser's disappointment: the new leaderships — whatever the forces that had brought them to power — had to come to terms with the religious forces which, "despite having filled the masses with laziness and inertia", were nonetheless the only political power in a position to ensure popular consensus for the new regimes, that is, the basis they need to legitimize the taking of power and to govern. In these societies the distinction between political power, military power and religious power — already ambiguous in itself — becomes even more fluid.

De jure power comes up against *de facto* power, and must take account of it; and armed force and coercion — the expression of *de jure* political power — do not always manage to impose themselves, and hence to impose the Law. Religious power, less strong (militarily) but more subtle in its strategies of action, often manages to gain a following and impose itself as an interlocutor not to be underestimated, if only for the strong emotional hold it has upon the masses.

When — in the modern Islamic states — these three factors are joined on the one hand by administrative institutions and structures on a Western model (secular in tendency), and on the other by traditional local forces, then the balance becomes more difficult, indeed extremely delicate.

The distinction between powers is a mere nuance. Basically it becomes linked to specific class interests, social groups and different political forces. The *Administration* tends to identify itself with political/administrative power (that is, the bureaucratic apparatus). The *Religious Power* remains the only real point of social reference, the domain of the *'ulemās*, of the *mullahs*, of the *qāḍīs* and all those completely informal and flexible structures which nonetheless exist and are very powerful. The *Traditional Leadership* looks at modernity with apprehension and is unwilling to renounce

privileges consolidated over generations, if not centuries; to survive as a "power", it seeks an understanding with the various political and social forces of the Country: but an understanding which will always be very aleatory, given the very fluidity of these forces.

In this context, *de jure military power* — or the regular army, a structure which, as we have said, is mainly horizontal — *also acquires a political importance*. Given the precariousness of the balance with the other forces (political and social) of the Country, it ends up by exercising a rôle that is actually not always subject to the political power (or Administration). In many circumstances this rôle is undoubtedly crucial, though it is hardly ever sought out by the other political forces and other *de jure* and *de facto* powers.

Thus the *Islamic District Paradigm* is put forward as a model, whose basic terms consist — to-day — of "Westernization" (Administration) — "Cultural Tradition" (traditional Leadership) — "Islam" (religious power).

It is certainly a key to the reading of such situations but — it should be stressed — it is not the product of abstraction, nor of the a priori conceptualization of a structural pattern taken out of the context of working reality. Indeed the *Islamic District Paradigm* has its roots in the analysis of specific realities and contingencies, a knowledge of which alone makes it possible comparatively to deduce the model in its concrete reality.

In other words, the stability — or instability — of a region is often determined by the balance — or imbalance — of the interaction of these three basic terms.

The regular Army — that is, the *de jure* military power — represents a fourth term, which may or may not enter into the play of powers. But in the face of the tension and upsetting of the balances, it is the factor which determines the make-up — or breakdown — of the other three forces, and hence also of the stability, or instability, of a regime or a region.

This is the *Shawkah* — or Force — of al-Māwardī, al-Ghazālī and Ibn Jamā'ah. This is the *Raison Militaire* of contemporary strategic thinking.

ANTOLOGIA

GIUSEPPINA LIGIOS

GLI AUTORI

La scelta degli autori.

La scelta degli autori e dei brani antologici è stata effettuata seguendo tali criteri:

- a) in base alla pertinenza del contenuto e all'influenza avuta sulla elaborazione della giurisprudenza nella loro epoca e nelle epoche successive;
- b) in quanto maggiormente richiamati e "interpretati" dal pensiero islamico moderno e contemporaneo.

Biografia e opere degli autori.

È stata premessa anche una breve biografia con cenni delle opere dei singoli autori con particolare riferimento all'ambiente e al tempo nel quale essi hanno operato.

I brani sono stati raccolti per tematiche e con criteri cronologici.

* * *

1. Periodo Classico (sec. VII/IX)

Sono stati scelti alcuni fra i più significativi compilatori di "tradizioni" (*ḥadīth*) e "racconti", quali Ibn Hishām, al-Ṭabarī e al-Balādhurī. Le loro opere costituiscono ancora oggi fonti preziose

sulla nascita dello stato islamico e — con esso — anche di un pensiero politico e di una dottrina strategica; il loro valore è confermato dalla letteratura musulmana posteriore, che a loro fa sempre riferimento.

* * *

Ibn Hishām (Abū Muḥammad 'Abd al-Malik). Vissuto in Egitto a cavallo fra l'VIII e il IX secolo (m. 828-33) — pur essendo stato un gran conoscitore di genealogie e di grammatica — deve la sua fama alla compilazione e rielaborazione della nota "*Sīrah Rasūl Allāh*" ("La biografia del Profeta") del medinese **Ibn Ishāq** (m. 873). Quest'opera, che è considerata ancora oggi la biografia ufficiale di Maometto, non esiste più come opera autonoma, se non nella versione scritta da Ibn Hishām un secolo dopo. La versione della "*Sīrah*" lasciataci da Ibn Hishām, pur avendo subito numerose integrazioni e omissioni, viene considerata un'opera genuina.

Alcune "tradizioni" risalenti ad Ibn Ishāq e omesse da Ibn Hishām, sono state comunque riportate da storici e tradizionalisti, fra i quali troviamo anche al-Ṭabarī e al-Balādhurī. Vissuti entrambi in Iraq, sono due rappresentanti della "scuola irachena", che si affermò nell'VIII e IX secolo con lo spostamento della capitale dell'impero arabo a Baghdad in seguito all'avvento al potere degli Abbasidi. Si tratta di una storiografia di parte, i cui rappresentanti cercano di encomiare il califfo di turno, o di esporre le opinioni di un gruppo sociale o politico-religioso. In essa le esigenze di "fede" si incontrano e si fondono con una necessità ben più secolare: quella di giustificare il potere politico-militare degli arabi come teocrazia, in un momento in cui genti non arabe avanzavano delle pretese su quello stesso potere.

al-Balādhurī (Aḥmad b. Yahyā b. Jarīr b. Dawūd) (m. 892) fu un grande sostenitore del califfo al-Mutawakkil (842-861). La sua influenza a corte continuò sotto al-Musta'in (862-866) e iniziò a declinare solo sotto al-Mu'tamid (870-892). Una delle sue opere più

notevoli è il “*Kitāb Futūḥ al-Buldān*” (“Il Libro delle Conquiste dei Paesi”). Si tratta di un accurato resoconto delle conquiste militari degli Arabi, dalle guerre intraprese da Maometto fino alla conquista della Siria, Mesopotamia, Egitto, Iraq e Iran. Quest’opera è interessante perché, per la prima volta, riporta gli accordi conclusi dagli Arabi conquistatori con le popolazioni sottomesse; fonte di tali notizie sono testi o tradizioni che ritroviamo quasi identici, ma in altro ordine, nei grandi manuali di diritto del medesimo secolo. Un’altra opera, ben nota agli specialisti, è l’ “*Anṣāb al-Ashraf*” (“Genealogie dei Nobili”). Essa raccoglie le genealogie dei primi musulmani, della famiglia di Maometto, degli Omayyadi e degli Abbasidi. Quest’opera è estremamente preziosa sia per la ricchezza di informazioni (soprattutto per la storia della dinastia omayyade) — fornite sotto la classica forma del *ḥadīth* — sia per la sua originalità rispetto a quelle dello stesso periodo.

al-Ṭabarī (Abū Ja’far Muḥammad b. Jarīr). Nacque nel Tabaristan ad Amul, e qui morì (839-923). Come al-Balādhurī trascorse gran parte della sua vita a Baghdad, alternando periodi di viaggi e studi in altri importanti centri dell’Iraq (Basra e Kufa), e poi in Egitto e in Siria. Dedicò i primi venti anni della sua vita a raccogliere materiali della tradizione arabo-musulmana. Più tardi si dedicò all’insegnamento e all’attività di letterato, per la quale rinunciò ad incarichi pubblici di prestigio. Oltre che alla storia, suo campo di indagine preferito, si interessò al *fiqh* (diritto), all’esegesi coranica, alla poesia, alla lessicografia, alla grammatica, ecc. Per la vastità dei suoi interessi è uno dei più significativi esponenti della “Conoscenza” (*‘ilm*) islamica, che abbraccia il sapere nel suo complesso.

Si avvicinò a diverse scuole giuridiche, prima a quella di Ibn Ḥanbāl, poi a quella di al-Shāfi’ī. Infine ne fondò una sua, chiamata Jāhiriyyah (dal nome del padre), che era molto vicina, se non nella teoria almeno nella pratica, a quella shafiita. Si attirò infine l’ostilità degli hanbaliti, ai quali riconosceva autorità in materia di *ḥadīth* ma non di *fiqh*. Fu poi perseguitato come eretico.

Malgrado la vastità della sua produzione, è noto soprattutto per

essere stato un grande compilatore. I suoi “Annali”, ovvero il “*Kitāb Akhbār al-Rusul wa al-Mulūk*” (“Libro delle notizie dei Profeti e dei Re”), sono una storia universale esposta in ordine cronologico e per “tradizioni” dal periodo preislamico sino al 922, con particolare riferimento alla Mesopotamia e all’Iran, in tono minore alla Siria e all’Egitto, mentre la storia dell’Occidente musulmano viene totalmente ignorata: una scelta tipica dell’età abbaside e di un autore che, nato in Iran, aveva fatto carriera a Baghdad. Il pregio della sua opera è che, nel riferire gli avvenimenti, ci dà anche versioni differenti dei medesimi, talvolta citando fonti in molti casi non pervenute, e la relativa catena di trasmettitori. Alla sua morte la “Storia” fu continuata da altri storici suoi allievi, come al-Ferghānī e al-Hamadhānī.

Meno noto è il suo “*Kitāb al-Jihād wa Kitāb al-Jizyah wa Ahkām al-Muharibūn*” (“Il Libro del *Jihād* e il Libro della *Jizyah* e dello Statuto dei Combattenti”), un’opera monografica sul ruolo della «guerra santa»: è molto significativa sia dal punto di vista del contenuto, sia dal punto di vista dell’approccio dell’autore all’argomento. Per la prima volta viene focalizzata l’attenzione sulla guerra in un’opera autonoma, in un periodo in cui il pensiero strategico aveva già posto le sue basi (si allude alle raccolte di “tradizioni”), senza essere tuttavia giunto alle grandi sistematizzazioni dei secoli successivi. In questo senso si può ben considerare al-Ṭabarī un precursore dei vari al-Māwardī, Ibn Jamā’ah, ecc.

Il suo merito — e limite — è quello di trattare la dottrina del *jihād* in maniera compilativa; al-Ṭabarī si limita infatti a raccogliere i pareri più accreditati dei giuristi della sua epoca, senza alcun vaglio critico od apporto personale alla materia in esame.

2. *Periodo Classico* (sec. XI/XIV) (1)

Per quel che concerne la dottrina “classica” per eccellenza, si sono scelti quegli autori che — superata la fase di raccolta e interpretazione del patrimonio tradizionalistico del primo periodo della dinastia abbaside (fine IX sec.) — hanno dato un significativo e

originale contributo alla sistematizzazione di un "pensiero politico-militare".

Gli Abbasidi avevano assistito pressoché impotenti — alla fine del IX secolo — alla disgregazione dell'impero arabo di fronte alla nascita dei nazionalismi periferici a sfondo etnico (quelli persiani dei Tahiridi, Saffaridi e Samanidi nella zona iranica, e quelli berberi degli Aghlabiti e dei Fatimidi). Di fronte a questa situazione di fatto, si avvertì la necessità di ri-legittimare il potere centrale (l'autorità morale-religiosa del califfo), salvare l'unità/unitarietà dell'impero e, pertanto, di ristrutturare e legittimare la presa del potere (politico-militare) anche violenta da parte dei regimi periferici, sempre salva la teocrazia e, almeno nominalmente, il primato degli Arabi nel Califfato. Non a caso nelle grandi opere di sistematizzazione dottrinale del pensiero politico musulmano di al-Māwardī, al-Ghazālī, Ibn Taymiyyah, Ibn Jamā'ah, ecc., il *jihād* acquista nuova centralità. Esso è infatti l'arma per eccellenza per la difesa - soprattutto militare - della fede e dei suoi sacri principî sciaraitici contro gli infedeli e contro quanti — pur professandosi musulmani — in realtà disconoscono la legge, poichè nel non riconoscere l'autorità del Califfo disattendono anche i principî fondamentali della autorità e del potere quali posti da Dio.

al-Māwardī (Abū Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb). *Faqih* shafiita, nacque a Basra nel 974 e morì a Baghdad nel 1058 poco dopo l'ingresso trionfale del Selgiuchidi a Baghdad; si dedicò all'insegnamento, ma, come molti altri grandi giuristi del tempo, occupò varie cariche pubbliche di prestigio: fu *qāḍī* in diverse città e nel 1038 ottenne il titolo onorifico di *'Aqḍa al-Quḍāt*, titolo riservato solo a celebri giuristi come al-Ṭabarī. Fu contemporaneo di due califfi conosciuti per la loro politica filo-sunnita, dai quali fu tenuto in gran considerazione. Il primo è al-Qādir (991-1031), che gli affidò importanti incarichi nel corso dei negoziati con la dinastia sciita Buwahide che si era resa allora indipendente in Iraq; il secondo è al-Qā'im (1301-1074), per il quale compì alcune missioni diplomatiche. Operò a loro fianco nel restaurare il sunnismo contro la presa di potere delle dinastie locali. Fu pertanto grande

uomo di dottrina, ma anche politico fine e attivo. Da questi suoi sforzi nacque quella che viene considerata l'opera di diritto pubblico per eccellenza: il "*Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Walāyat al-Dīniyyah*" ("Libro degli Statuti Governativi"), che è espressione della realtà politica non disgiunta dalla dottrina.

al-Ghazālī (Abū Ḥamid Muḥammad). È quasi contemporaneo di al-Māwardī. Nato a Tus (Khorasan - Iran) nel 1058, studiò nelle scuole teologiche della sua città nativa e del Gurgan. Nel 1058 entrò nella Madrasa Nizāmiyyah di Nishapur, e più tardi fu nominato direttore della Nizāmiyyah di Baghdad.

In questa sede interessa soprattutto la sua attività filosofico-giuridica. In particolare indagò sulle ideologie che egli considerava le più dannose per la vera fede, ossia quelle dei "Bāṭiniti" e della "Falsafah". Ai loro sistemi preferiva quelli della "ratio intelligendi" (*ʿaql*) in supporto della religione, anche per fini pratici. Fu molto legato al califfo al-Mustazhīrī (1094-1135) il quale, come narra nella sua autobiografia, gli avrebbe ordinato di scrivere un libro che dicesse tutte le verità sulle dottrine dei "Bāṭiniti"; ne sarebbe nato il "*Kitāb al-Mustazhīrī*", la cui tesi è in questa sede particolarmente interessante: in esso sostiene che il califfo al-Mustazhīrī è il solo *imām* legittimo del tempo, perché possiede sia i requisiti richiesti per essere califfo (elenca gli stessi di al-Māwardī), sia perché ha la forza (*shawkah*) a sostegno della propria autorità. E per la prima volta la forza militare viene riconosciuta anche come requisito primario dell'*imām*.

Al-Ghazālī ha spaziato nei campi più diversi del sapere e della speculazione mistico-filosofica del suo tempo, quale il Sufismo, che lo indusse a ritirarsi per un certo periodo in Siria; fu allora che scrisse un'altra sua importante opera: "*Ihyā' Ulūm al-Dīn*" (La Rivivificazione delle Scienze Religiose) dove, nel libro XIV dedicato a "il lecito e l'illecito", ribadisce il concetto della cieca obbedienza a quei governanti — anche ingiusti — i quali tuttavia dispongono della forza (militare), e sono quindi legittimati a usarla in nome dell'interesse pubblico, per evitare guerre civili e spaccature nella comunità musulmana.

Negli ultimi anni della sua vita, tuttavia, al-Ghazālī modificò parzialmente il suo pensiero politico-militare. Ciò traspare dal “*Nasiḥāt al-Mulūk*” (“Consigli per i Sovrani”), ed è chiaro riflesso degli avvenimenti più recenti. Riprendendo il discorso sul governo, e rivolto al sultano selgiuchide, gli consiglia di seguire l’esempio degli antichi re persiani e dei primi califfi, ma non quello del califfo al-Mustazhīrī. Egli afferma che è di vitale importanza che i capi militari, i governanti e gli ‘*ulemā*’ operino insieme per il bene della religione, e insieme prestino atto di omaggio (*bay’ah*) al califfo legittimo, in quanto simbolo di ogni legalità, della ortodossia e della unità dei Musulmani.

Ancora una volta al-Ghazālī ribadisce la necessità di salvaguardare la unità/unitarietà della comunità islamica; ma, date le contingenze dell’epoca, non può neppure disconoscere la presenza — o compresenza di fatto — di uno o più poteri anche militari disgiunti e distinti dal potere politico. Per la prima volta, infatti, in un testo dottrinale ortodosso si parla di potere militare non esercitato dall’*imām*; tuttavia, per salvare quell’unità che affonda le radici nella rivelazione, al-Ghazālī introduce due principî ben precisi: (1) *militari e politici devono cooperare insieme* per il bene supremo dell’ortodossia e della comunità; (2) *i militari hanno però un ruolo subordinato*: il loro potere è sempre finalizzato alla difesa della fede, e alla difesa della comunità dei credenti: pertanto esso *deve essere subordinato al potere politico*, anche se ormai prevalentemente morale, dell’*imām*, in quanto egli è l’unico legittimato all’esercizio di tale potere.

Ibn Taymiyyah (Taḳī al-Dīn Aḥmad Abū al-‘Abbās). Nacque ad Arran nel 1263 e morì nel 1328. Dopo la fuga della sua famiglia a Damasco per l’incalzare dei Mongoli, si dedicò allo studio del sapere musulmano (*ilm*) e in particolare agli studi giuridici. Alla morte del padre gli successe come maestro della scuola hanbalita. Per la liceità dei suoi responsi si fece molti nemici tra i rappresentanti delle altre scuole giuridiche. Nonostante tutto questo nel 1299 fu incaricato di prendere parte al *jihād* indetto dal sultano mamelucco contro i Mongoli Condannato al Cairo

da un concilio di dotti, fu internato con i suoi fratelli per un anno e mezzo. Ma fu solo l'inizio di una serie di scontri con *'ulemā'* e autorità politiche. I primi, anche fra gli stessi hanbaliti, non condividevano la sua intransigenza nell'utilizzazione delle fonti del diritto, limitate al Corano e alla *Sunnah*. Ciò privava di valore giuridico il consenso (*ijmā'*) della comunità musulmana, soprattutto quello dei dottori della legge. Viceversa i sultani mame-lucchi temevano le conseguenze che una restaurazione dello stato islamico sui più rigidi principi coranici avrebbe potuto comportare. Nell'opera di diritto pubblico "*Kitāb al-Siyāsah al-Shar'īyyah ft Iṣlāḥ al-Ra'i wa al-Ri'āyah*", Ibn Taymiyyah accusa indirettamente i sultani della sua epoca di non applicare i principî sciaraitici nella gestione dello stato, creando una spaccatura fra dottrina e prassi di governo. In sostanza, ciò che Ibn Taymiyyah auspica è uno stato ideale, rigorosamente teocratico. Tuttavia non difende mai il principio della unitarietà della comunità islamica. Nel 1258 i Mongoli pongono fine all'istituto del califfato, e, con esso, al primato morale del califfo su tutti i musulmani in nome della unità/unitarietà della comunità dei credenti. Ibn Taymiyyah è figlio del suo tempo, e anziché sforzarsi di postulare teoricamente un ritorno al passato, si adopera per giustificare dottrinalmente la nuova realtà politica. Egli fa notare che la professione di fede musulmana ordina di obbedire a Dio e al suo Profeta, ma non limita il numero degli *imām* ai quali bisogna obbedire. Donde la legittimità della presenza di più entità statuali all'interno della *Ummah*, che considera una "confederazione naturale" di stati. In questo contesto il potere militare inteso come esercizio della forza è requisito essenziale dell'*imām*; nel pensiero di Ibn Taymiyyah la presa di potere con la forza è atto giuridicamente rilevante, conforme ai principî sciaraitici, inteso ad evitare mali peggiori che deriverebbero dalla anarchia e dalle guerre civili (2).

L'opera speculativa di Ibn Taymiyyah ha influenzato e ispirato movimenti islamici sia nella sua epoca che in epoche posteriori fino ai nostri giorni. In tempi più recenti il suo pensiero è stato ripreso dal fondatore del movimento islamico riformista del Wahhabismo, Ibn 'Abd al-Wahhāb (m. 1792), a cui si è ispirato, e tut-

tora si ispira, il sistema politico-istituzionale dell'Arabia Saudita: "La nostra Costituzione è il Corano e la nostra Legge è quella di Maometto".

Ibn Jamā'ah (Badr al-Dīn Muḥammad) (1241-1333). Apparteneva a una famiglia di giuristi shafiiti di Hamah, i Banū Jamā'ah, i quali ricoprirono incarichi di prestigio in svariati centri del sultanato mamelucco (Hamah, Gerusalemme, Cairo). Lo stesso Badr al-Dīn ricoprì per tre volte la carica di Gran-Qādī shafiita d'Egitto, e per due volte di Damasco, una carica che a quei tempi costituiva la più alta istituzione giuridica del sultanato.

La dottrina strategica esposta nel suo "*Tahrīr al-Aḥkām fī Tabdīr Ahl al-Islām*", risente delle contingenze politiche del tempo. Come Ibn Taymiyyah, egli visse durante il crollo del califfato abbaside e della sua successiva restaurazione in Siria ed Egitto ad opera della dinastia mamelucca. Il sultano Baibars (1260-1277) aveva infatti deportato in Egitto lo zio dell'ultimo califfo abbaside scampato alla strage mongola perché conferisse una qualche legittimità "religiosa" e "formale", ma parallela, alla presa militare del potere.

Ibn Jamā'ah accettò questa prassi ormai diventata in termini giuridici una consuetudine "*urf*" e sostenne che chi deteneva di fatto il potere militare e il potere amministrativo (in questo caso il sovrano mamelucco) si autolegittimava in virtù di poteri che già esercitava di fatto, e per i quali non era necessaria una investitura da parte del califfo.

In sostanza — a differenza di Taymiyyah — il potere dell'*imām* idealizzato da Ibn Jamā'ah non affonda le sue radici in una qualche autorità che direttamente o indirettamente si riporti alla rivelazione divina, ma nella capacità puramente umana di esercitarlo, ovvero di garantire l'ordine, la coesione e la stabilità della comunità musulmana. È in nome dell'interesse pubblico (*maṣlaḥah*) che viene legittimata la presa del potere con la forza (*istilā'*) anche di un empio o di un tiranno, al quale si deve comunque obbedienza. Ancora una volta vi è un tentativo di salvare con l'unità/unitarietà del potere anche l'unità/unitarietà della comunità musulmana.

Ibn al-Khaldūn (Wālī al-Dīn 'Abd al-Raḥmān) (1332-1406). Tunisi, è considerato una delle più forti personalità della letteratura araba. La sua vita fu ricca e movimentata da esperienze di vario tipo: alternò infatti la carriera di letterato agli impegni politici. Ricoprì numerose cariche di prestigio nelle corti del mondo islamico: Tunisi, Fez, Granada (a servizio degli Hafsidi, Abdulwassidi e Marinidi) e infine in Egitto, alla corte mamelucca, dove fu nominato Gran-Qādī. È conosciuto soprattutto come storico e sociologo, il primo che possa dirsi tale nella letteratura arabomusulmana. L'opera che lo ha reso famoso è la "*Muqaddimah*" (Introduzione) al "*Kitāb al-'Ibār*" (Libro degli Storici Esempi). Con la "*Muqaddimah*" — come lui stesso afferma — si proponeva di fornire un nuovo metodo d'indagine nella trattazione storica, ovvero la sociologia. La sua è un'originale interpretazione della storia, al centro della quale pone il concetto della '*aṣabiyyah*' inteso come "spirito di corpo", o "solidarietà tribale", a seconda dei casi, la quale sarebbe il vero motore della storia. Studiando la civiltà umana egli offre un quadro storico-culturale della società musulmana, nella sua doppia faccia sedentaria e beduina.

Ciò che a noi interessa più da vicino è il suo pensiero politico-militare, o per lo meno la sua visione e interpretazione delle fondamenta del potere nell'Islam, sia nella dottrina che nella prassi. Il fondamento del potere è per Ibn Khaldūn umano, e si incarna di volta in volta nelle varie dinastie che si alternano alla guida della comunità, e che rimangono unite e compatte fino a quando conservano il loro spirito di comunità. Ciò sarebbe ad esempio quel che è successo con la dinastia abbaside: perse il potere effettivo quando perse lo spirito di gruppo. Solo la '*aṣabiyyah*' infatti può fornire quel potere; e solo la forza militare può aiutare le dinastie a conquistarlo e poi a mantenerlo.

Sembrerebbe una concezione secolare del potere.

In realtà Ibn Khaldūn riafferma la superiorità dell'istituto del Califato, ma pragmaticamente e implicitamente legittima la presa del potere da parte di coloro che rappresentano lo spirito di comunità commentando: "la legge religiosa non può opporsi all'evidenza dei fatti".

Ibn Ḥudhayl (Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Abd al-Raḥmān al-Fazārī al-Andalusī). Visse nella seconda metà del XIV secolo a Granada, alla corte dei Nasridi. Della sua vita si sa molto poco. Ben note sono alcune sue opere: quelle di maggior interesse nell'Islam medievale sono due di argomento militare.

La prima è il "*Kitāb Tuḥfat al-Anfus wa Shi'ar Sukkān al-Andalus*", un trattato sulla guerra santa che scrisse su richiesta del sultano Muḥammad b. Yūsūf b. Ismā'il detto al-Ghānī (1354-1562), per convincere i musulmani andalusi a rivalutare l'arte delle armi e la cavalleria, e, più precisamente, per fare una certa propaganda alla vita militare. Dalla stessa opera trenta anni più tardi, quando la riconquista cristiana incalzava in Spagna, ricavò una versione abbreviata su richiesta di un altro principe andaluso, Muḥammad V al-Musta'in (1392-1408). Malgrado le apparenze, questa opera è significativa anche sul piano della dottrina e, pur non apportando nessun contributo originale, tuttavia è importante testimonianza dell'universalità della dottrina del *jihād* nel mondo islamico, sia orientale che occidentale. Sostanzialmente, come afferma lo stesso Ibn Ḥudhayl nell'introduzione, si tratta di opere che analizzano il fenomeno della guerra dal punto di vista tecnico, tattico e strategico, e dunque costituiscono dei veri e propri manuali rivolti al cavaliere musulmano medievale.

3. *Periodo moderno-contemporaneo (sec. XX)* (3)

I criteri di scelta antologica hanno tenuto conto delle principali correnti del pensiero politico-militare, fra cui:

- a) Il tentativo di riabilitare agli occhi degli occidentali l'immagine corrente di un Islam violento e guerriero. È il caso di Shaltūt e del pakistano Abū al-A'lā al-Mawdūdī, i quali riconoscono tuttavia la necessità di affermare anche militarmente le aspirazioni dei musulmani a un ruolo sociale e politico indipendente dall'Occidente e dalle sue dottrine;
- b) la ricerca di nuove soluzioni politico-istituzionali all'interno dei tradizionali insegnamenti sciaraitici, assunti quali base del nuovo

stato islamico. È significativa a questo proposito la funzione attribuita al *jihād* come strumento di lotta armata contro i nemici interni ed esterni al *Dār al-Islām*. È il caso di Hasan al-Bannā' e Sayyid al-Qutb dell'Associazione dei "Fratelli Musulmani"; c) la convinzione che un regime militare sia l'unica forza, legittimata dalla dottrina [ved. anche punto (a) e (b)], tesa a imporsi come guida anche politica, sociale e morale dei musulmani. È il caso di Nasser e del suo documento ideologico "La filosofia della rivoluzione".

* * *

Shaykh Maḥmūd Shalṭūt. Nacque nel 1893 in una piccola città del basso Egitto, Minyah Bani Mansur. Dopo aver ricevuto un'educazione islamica di tipo tradizionale ad Alessandria, insegnò alla Università di al-Azhar del Cairo, una delle più antiche e famose istituzioni del mondo islamico.

Nel 1931 fu espulso perché sosteneva la necessità di riforme all'interno dell'università. Ma quando l'atmosfera cambiò e certe riforme furono introdotte, gli fu permesso di ritornare quale decano della Facoltà di Diritto Islamico (*Sharī'ah*). Da quel momento copri posizioni di rilievo all'interno dell'università, finché nel 1958 fu nominato *Shaykh al-Azhar*. Morì nel 1963.

La sua produzione è molto ricca, soprattutto per ciò che concerne gli aspetti giuridici della cultura islamica. Shalṭūt proveniva dalla scuola di Muḥammad 'Alī 'Abdūh e Muḥammad Rashīd Riḍā', le cui influenze sono chiaramente visibili in tutte le sue opere. Si occupò ripetutamente della dottrina del *jihād*, cui dedicò alcune monografie.

La sua prima e significativa pubblicazione sull'argomento risale al 1933: si tratta di due dissertazioni che sono state pubblicate con il titolo "*Al-Da'wah al-Muḥammadiyyah wa al-Qiṭāl fī al-Islām*" ("L'appello all'Islam e la conflittualità nell'Islam). Alcune parti di questo testo furono incluse nella sua opera successiva "*al-Qur'ān wa al-Qiṭāl*" ("Il Corano e la guerra"). Nella prefazione di quest'ultima Shalṭūt afferma di aver voluto scrivere questo libro per

convincere gli stessi musulmani a difendere l'Islam dalle accuse degli Occidentali, i quali interpretando il *jihād* in maniera spesso erronea e per lo più come lotta armata, attingono a quelle dottrine che più sembrano loro convincenti per screditare l'Islam. Altra sua opera particolarmente interessante e significativa in questo senso è "*Al-Islām. 'Aqīdah wa sharī'ah*".

Ḥasan al-Bannā' (4). Nacque a Mahmudiyyah, nei pressi del Cairo, nel 1906. Apparteneva ad una famiglia profondamente religiosa che contribuì notevolmente alla sua formazione ed educazione. Ḥasan al-Bannā' si impegnò sin da ragazzo non solo nell'apprendimento e nello studio di tutti gli aspetti dell'Islam, ma anche partecipando attivamente a società che volevano tenere vive le coscienze islamiche. Nel frattempo si avvicinò anche al sufismo e divenne membro della confraternita Husafiyyah. Il periodo più fertile della sua attività intellettuale giovanile risale agli studi compiuti alla *Dār al-'Ulūm* del Cairo. Proprio in quell'epoca sviluppò le basi del suo pensiero, che sintetizzava gli influssi del riformismo ottocentesco (Afghānī, 'Abdūh e Rīdā') con il suo personale coinvolgimento nelle problematiche sociali del paese, che lo indusse a portare avanti un'opera missionaria di propaganda e di istruzione in tutti gli ambienti e a tutti i livelli. Con queste intenzioni egli fondò l'associazione degli "*Ikhwān al-Muslimūn*" a Isma'iliyyah. Quando nel '34 si trasferì al Cairo, iniziò a interessarsi più concretamente di politica, sia a titolo personale sia come membro dell'Associazione. La sua crescente opposizione alla colonizzazione europea e alla politica del governo egiziano, che definiva "un imperialismo interno", gli costarono nel 1949 la vita.

Ḥasan al-Bannā' ha lasciato numerose opere che sono fondamentali per la comprensione della dottrina predicata dall'Associazione. Per quanto riguarda la strategia, secondo Ḥasan al-Bannā' militanza politica significa anche reclutamento di corpi scelti che possano combattere con la persuasione e con le armi un potere ingiusto. Lui stesso aveva organizzato gruppi militari votati al martirio e addestrati all'uso della violenza; questi gruppi avrebbero dovuto

combattere il loro *jihād* nelle terre islamiche occupate dall'infedele. Nella "*Risālat al-Jihād*" troviamo la sua dottrina ufficiale sulla "guerra santa"; pur seguendo i criteri tradizionali, ossia di rispetto alle prescrizioni del Corano e della *Sunnah*, e dei pareri degli *'ulemā*', egli si adopera per dimostrare l'autenticità e giuridicità del *jihād* inteso come lotta armata "per la salvezza delle terre islamiche occupate, contro gli attacchi dei non credenti".

Sayyid al-Quṭb nacque a Mosha — villaggio nel distretto di Asyut (alto Egitto) — nel 1906. La sua formazione giovanile è molto simile a quella di Ḥasan al-Bannā': proveniente da una famiglia molto religiosa, si applicò sin da ragazzo allo studio del Corano. Si laureò alla *Dār al-'Ulūm* nel 1933 in pedagogia. In seguito lavorò per il Ministero per l'Istruzione egiziano, prima come docente e poi come ispettore. Fu anche lettore all'Università di al-Azhar. Nel 1949 fu mandato dal medesimo ministero negli Stati Uniti per approfondire i suoi studi. Mentre si trovava negli Stati Uniti, in Egitto venne assassinato Ḥasan al-Bannā'. Fu un evento significativo per le sue scelte successive: probabilmente fu proprio la reazione americana alla morte del fondatore dei "Fratelli Musulmani" a far avvicinare *Sayyid al-Quṭb* a quel movimento non appena ritornato in Egitto. In breve tempo egli divenne l'ideologo dell'Associazione, di cui guidò l'ala più radicale. Partecipò attivamente alla vita politica del Paese e in più di un'occasione si scontrò con le autorità e il governo egiziano (prima Nasser e poi Sadat), che gli costarono lunghi periodi di detenzione tra il 1951 e il 1966, e poi la condanna a morte.

L'attività politica non impedì ad al-Quṭb di scrivere una quarantina di libri, oltre a numerosi articoli e poesie pubblicate nella rivista "*Risālah*". Difatti viene considerato sostanzialmente un uomo di lettere, aperto ed attento alla letteratura e alla cultura occidentale, che criticò a fondo dopo averla approfondita. Le sue opere, come quelle di al-Bannā', e di altri della sua epoca, nascono da un attento studio e dalla rivalutazione dei principi originali del pensiero musulmano, soprattutto di quelle correnti dottrinali a sfondo politico-sociale. Non va dimenticato che, all'interno dell'Associazione, fu il teorizzatore della conflittualità armata:

e per questa convinzione il resto dell'Associazione prese le distanze da lui. Mentre al-Bannā' era contrario ad usare la violenza contro i musulmani come strumento per una riforma morale della società islamica, al-Quṭb ne fa uno dei cardini della sua ideologia, che arriverà a legittimare il tirannicidio.

Da queste problematiche nacque il "*Jihād fī Sabīl Allāh*" ("Il jihād nel sentiero di Dio"), dove asserisce, sulla base di precise indicazioni date dalla *sharī'ah*, che un musulmano, anche se non ha rinnegato l'Islam, può ritenersi comunque colpevole se ritenuto tale da un altro musulmano, a prescindere dalla sua fede, e quindi come tale va combattuto.

Fra le sue opere ricordiamo anche "*al-'Adālah al-Ijtima'īyah fī al-Islām*" ("La giustizia sociale nell'Islam"), dove dimostra come le problematiche sociali abbraccino tutti gli aspetti della vita nell'Islam e siano strettamente collegate a quelle politiche, e "*Ma'ālim fī al-Ṭarīq*", che non solo fu la sua ultima opera ma fu anche quella che gli valse la condanna a morte. Questa è difatti l'opera in cui viene inserito il testo del "*Jihād fī Sabīl Allāh*", ritenuta l'istigazione ideologica all'attentato contro Nasser.

al-Mawdūdī (Sayyid Abū al-A'lā) (5). Nato in Pakistan ad Awrangabad nel 1903, fu educato secondo la cultura occidentale-inglese. Rimasto presto orfano iniziò a lavorare come giornalista, a prendere contatti con *'ulemā'* e a studiare l'arabo. Agli inizi degli anni venti, poiché gli Hindu accusavano l'Islam di ricorrere sempre alle armi, in occasione di alcuni eccidi da parte dei musulmani, iniziò uno studio profondo della dottrina del *jihād*. Nacque così il *Jihād fī al-Islām*, una reinterpretazione della dottrina classica del *jihād*, con la quale egli intendeva giustificare l'uso della forza solo in funzione difensiva.

In seguito al-Mawdūdī continuerà la sua carriera di giornalista presso la rivista mensile "*Tarjumān al-Qur'ān*" — che rimarrà il principale veicolo di divulgazione delle sue idee — e parteciperà attivamente alla politica del suo paese fondando l'associazione della "*Jamā'at-i-Islāmī*" nel 1941. Dopo la *Partition* nel 1947, l'associazione si trasformerà di fatto in un partito politico. In quel mo-

mento la sua principale preoccupazione fu quella di contribuire alla fondazione di uno stato fondato sui principi islamici; egli stesso partecipò e collaborò alla redazione di un abbozzo di nuova costituzione per il suo paese, insieme ad altri *'ulemā'*. Poco dopo fu però imprigionato e condannato a morte per la sua posizione conservatrice. Morì nel 1979 dopo burrascose vicende politiche, senza aver visto realizzata concretamente la propria aspirazione a uno "Stato sciaraiticamente islamico" — come egli auspicava — in Pakistan.

La sua dottrina del potere e della guerra è esposta nell'opera giovanile *al-Jihād fī al-Islām*. In essa l'autore definisce il *jihād* come un'arma per diffondere nel mondo il messaggio islamico, che non va solo difeso con la forza — come aveva affermato venti anni prima — ma va anche diffuso con ogni mezzo: sia con gli strumenti pacifici della propaganda, sia con le armi. Nel suo discorso quindi l'attacco diviene un'arma di difesa necessaria e fondamentale. Non a caso l'ideologia di al-Mawdūdī ha ispirato venti anni più tardi al-Qutb.

Mawdūdī è anche uno di quei teorici che ha rifiutato, non accettando la dominazione politica e culturale occidentale, anche i suoi ideali di "nazionalismo". A questo proposito è di estremo interesse, fra le sue numerose opere, la seguente: *"Bayna al-Da'wah al-Qawmiyyah wa al-Rābaṭah al-Islāmiyyah"* ("La missione nazionale e l'unione islamica").

Jamāl 'Abd al-Nāṣir (Nasser) (Alessandria 1918/Cairo 1970) (6). Militare e uomo politico, a 17 anni era già membro di un'associazione di patrioti. Nel 1948 si distinse in qualità di ufficiale nella guerra di Palestina. Negli anni '50 organizzò il gruppo degli "Ufficiali Liberi", promuovendone il 23 luglio del 1952 il colpo di stato contro il re Faruk.

Diventato Presidente del Consiglio nel 1954, esautorò di fatto il generale Muḥammad Nagib — capo nominale della rivoluzione — e si impegnò a realizzare il programma di politica estera da lui delineato nella "Filosofia della Rivoluzione", basato sulla fraternità araba, sulla solidarietà africana e sulla cooperazione islamica

contro le residue posizioni del colonialismo occidentale (stipulò l'accordo con la Gran Bretagna per lo sgombero del Canale di Suez, che poi fece nazionalizzare nel 1956, quando era ormai diventato Presidente della Repubblica).

Le direttive date alla politica interna e soprattutto a quella estera lo portarono a scontrarsi con l'Associazione dei "Fratelli Musulmani", i quali avevano in un primo momento accolto la rivoluzione del 1952 come un'occasione per attuare i propri scopi (l'applicazione dei precetti coranici e la guerra santa contro la Gran Bretagna). Ma gli intransigenti assunti ideologici dell'Associazione si dimostrarono di fatto inconciliabili con il pragmatismo politico di Nasser il quale, dopo essersi servito dell'Associazione per quel supporto popolare che era mancato alla rivoluzione degli "Ufficiali Liberi", tentò a più riprese di eliminare l'Associazione e i suoi leaders.

Infatti la sua politica riformatrice volta al compromesso sia in ambito interno che estero gli alienò ben presto l'appoggio dell'Associazione e quello dell'Occidente.

Nasser fu l'ideologo della dottrina della rivoluzione in contrapposizione alla dottrina del "colpo di stato"; si tratta di due concetti e concezioni ideologiche — ma anche tattico-strategiche — fra loro profondamente diversi, se non contrapposti. Come sosterrà nella sua "Filosofia della rivoluzione", questa può aver luogo solo con l'appoggio di tutte le forze sociali e popolari del paese e sotto la leadership della classe militare. Nasser e il "Nasserismo" rappresentano la legittimazione del potere ai militari e costituiscono una pagina molto significativa nella storia del pensiero politico islamico moderno e contemporaneo, ovvero «pensiero strategico globale» — come specificato in premessa (v. sopra pp. 22 sgg.).

(1) Vedi anche V. Fiorani Piacentini, *Il Pensiero militare nel mondo musulmano - Credenti e non credenti: il pensiero militare e la dottrina del Jihād*, Collana del "Centro Militare di Studi Strategici", vol. n. 30, Roma 1991, pp. 79 sgg.

(2) *Ibid.*, pp. 64 sgg.

(3) *Ibid.*, pp. 159-230.

(4) *Ibid.*, pp. 192-206.

(5) *Ibid.*, pp. 206 sgg.

(6) *Ibid.*, pp. 211 sgg.

CAPITOLO I

LA NASCITA DELLO STATO ISLAMICO

IL PATTO MEDINESE (623 d.Cr. circa)

(Da Ibn Hishām, *Kitāb al-Sīrah Rasūl Allāh* (Das Muhammed's nach Muhammed Ibn Muhammed Ibn Ishāq bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām), ed. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1958, 1858, pp. 341-344).

Art. 1. Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso.

Questo è un patto per mezzo di Maometto, il Profeta [di Dio], fra i credenti, coloro che si sono convertiti all'Islam fra i Qurayshiti e gli abitanti di Yathrib (1), e coloro che li hanno seguiti, e si sono uniti a loro e combattono con essi (2).

Art. 2. Essi formano un'unica comunità (*ummah*), distinta dagli altri uomini.

Art. 3. Gli emigrati (*muhājirūn*) dei Quraysh devono solidalmente pagare il prezzo del sangue e riscattare i propri prigionieri: fra i credenti si agisca rettamente e secondo giustizia.

Anche i Banū 'Awf devono pagare solidalmente il prezzo del sangue, e ogni gruppo (*ṭaifah*) deve pagare il riscatto per i propri prigionieri: fra i musulmani si agisca rettamente secondo giustizia.

Art. 4. E i Banū al-Ḥārith devono pagare solidalmente il riscatto ecc... (come sopra).

Art. 5. E i Banū Sā'idah ecc. (come sopra).

Art. 6. E i Banū al-Jusham ecc. (come sopra).

Art. 7. E i Banū al-Najār ecc. (come sopra).

Art. 8. E i Banū al-'Amr Ibn 'Awf ecc. (come sopra).

Art. 9. E i Banū al-Nabīṭ ecc. (come sopra).

Art. 10. E i Banū al-'Aws ecc. (come sopra).

Art. 11. I credenti non devono lasciare alcuno di loro in prigionia; paghino secondo rettitudine il prezzo del riscatto o il prezzo del sangue.

Art. 12. Nessun credente deve stringere patti con il cliente (*mawlah*) di un altro credente, contro la volontà di quest'ultimo.

Art. 13. I credenti che temono Dio (3) devono essere solidali contro coloro fra essi che commettono dei crimini, aspirano a compiere ingiustizie, delitti, torti o disseminano corruzione fra i credenti; tutti insieme devono alzare la mano contro di lui anche se è figlio di uno di loro.

Art. 14. Nessun credente deve mai uccidere un altro credente a causa di un miscredente (*kāfir*), né mai prestare soccorso ad un miscredente contro un credente.

Art. 15. La protezione (*dhimmah*) (4) di Dio è una sola, e si estende anche sui più umili. I credenti, gli uni nei confronti degli altri, devono difendersi reciprocamente contro tutti gli altri uomini.

Art. 16. Quegli Ebrei che ci seguono godranno del nostro appoggio e del nostro sostegno: non devono patire ingiustizie, né devono soccorrere nemici contro di loro (5).

Art. 17. La pace dei credenti è una sola: nessun credente, mentre combatte per la causa di Dio (*fī sabīl Allāh*), può concludere la pace senza il consenso degli altri credenti; tutti devono stringerla insieme secondo uguaglianza e giustizia.

Art. 18. E ogni soldato (*ghāzī*) che si unirà a noi nelle spedizioni militari, rispetterà i turni nei servizi.

Art. 19. I credenti sono solidalmente obbligati a vendicare il sangue l'un dell'altro quando è versato per la causa di Dio (*fī sabīl Allāh*).

Art. 20. I credenti che temono Dio si trovano sotto la guida migliore e più retta. Nessun idolatra (*mushrik*) deve prendere sotto la sua protezione un Qurayshita o i suoi beni, né deve parteggiare con lui contro un credente.

Art. 21. Chi uccide un credente alla presenza di testimoni dovrà subire la pena del taglione, a meno che il parente più prossimo dell'ucciso rimanga soddisfatto con il pagamento del prezzo del sangue: tutti i credenti devono essere uniti contro l'omicida, e a loro non sarà lecita alcuna iniziativa se non contro di lui.

Art. 22. Un credente che accetta ciò che è stato stabilito in questo foglio, e crede in Dio e nel giorno del giudizio, non deve mai pre-

stare soccorso a chi tenti di introdurre innovazioni [a quanto qui stabilito]. E chiunque presti soccorso o dia rifugio a questi, egli sarà colpito dalla maledizione e dall'ira di Dio nel giorno della resurrezione: e da lui non si accetterà alcun compenso o compromesso.

Art. 23. Se voi non siete d'accordo su qualche punto di questo scritto, rivolgetevi a Dio e a Maometto.

Art. 24. Gli Ebrei devono partecipare alle spese in parti uguali con i credenti per tutto il tempo in cui combattono insieme.

Art. 25. Gli Ebrei dei Banū 'Awf costituiscono un'unica comunità con i credenti. Gli Ebrei conservano la loro religione e i musulmani la propria. Ciò vale tanto per loro quanto per i loro clienti, facendo eccezione su quelli che hanno commesso un misfatto o un tradimento: questi sono pericolosi per sé e per la propria gente.

Art. 26. Per gli Ebrei dei Banū al-Najārah vale come per gli Ebrei dei Banū 'Awf.

Art. 27. Per gli Ebrei dei Banū al-Hārith ecc. (come sopra).

Art. 28. Per gli Ebrei dei Banū Sā'idah ecc. (come sopra).

Art. 29. Per gli Ebrei dei Banū Jusham ecc. (come sopra).

Art. 30. Per gli Ebrei dei Banū al-'Aws ecc. (come sopra).

Art. 31. Per gli Ebrei dei Tha'labah ecc. (come sopra) facendo però eccezione per quelli che hanno commesso un misfatto o un tradimento: questi sono pericolosi per sé e la loro gente.

Art. 32. I Jafnah, una famiglia dei Banū Tha'labah, sono come questi.

Art. 33. Per i Banū Shuṭaybah le condizioni sono le stesse di quelle [stabilite] per gli Ebrei dei Banū 'Awf. La buona fede vale più dell'inganno.

Art. 34. I clienti dei Tha'labah saranno considerati come i Banū Tha'labah.

Art. 35. I Biṭānah degli Ebrei godranno delle medesime condizioni.

Art. 36. Nessuno di questi può partire per una spedizione militare senza il consenso di Maometto; non è proibito prender vendetta per una ferita ricevuta. Chi sparge del sangue danneggia se stesso e la gente della propria casa, a meno che non si tratti di persona che abbia ricevuto un'ingiustizia. Allāh è il garante di questo scritto.

Art. 37. Gli Ebrei devono pensare alle loro spese e i musulmani alle loro. Sono però obbligati a soccorrersi a vicenda se qualcuno muove guerra a quelle genti menzionate in questo scritto. Fra di loro ci deve essere consiglio e buona fede; la buona fede vale più dell'inganno, e nessuno deve ingannare il proprio confederato. Si deve venire in soccorso di chi è oppresso.

Art. 38. Gli Ebrei devono dividere con i credenti le spese di guerra finché combattono insieme.

Art. 39. Yathrib e la sua valle sono sacre per la gente di questo foglio.

Art. 40. Un protetto è come la persona che lo protegge, purché non sia un criminale o un traditore.

Art. 41. Nessuna donna può essere presa sotto protezione senza il consenso della gente di lei.

Art. 42. Se fra la gente di questo foglio scoppia una controversia o una disputa, si deferisca la questione a Dio e a Maometto, inviato di Dio (*rasūl*).

Art. 43. Dio veglia sulla osservanza di questo foglio.

Art. 44. Non è permessa protezione ai Quraysh e a coloro che li soccorrono.

Art. 45. Tutti devono prestarsi reciproco soccorso se qualcuno attacca Yathrib.

Art. 46. Se essi (6) verranno invitati a concludere una pace e a vivere in essa, la concludano e la accettino. Se essi invitano ad un atto simile i credenti, avranno lo stesso obbligo purché non si trovino in guerra per motivi di religione. Tutti avranno diritto alla parte che gli spetta.

Art. 47. Agli Ebrei degli 'Aws, ai loro clienti e a loro stessi verranno garantiti i medesimi diritti della gente di questo foglio.

Art. 48. Dio voglia che il contenuto di questo foglio sia osservato in perfetta buona fede. Questo foglio non protegge il malfattore o il traditore. Chi esce e chi rimane nella città [Yathrib] è in pace e in sicurezza, tranne il malfattore e il traditore. Dio protegge coloro che sono in buona fede e che temono Dio, e Maometto è l'inviato di Dio.

(1) Medina (ossia La Città, sottinteso “del Profeta”), viene qui chiamata ancora Yathrib, secondo la sua denominazione precedente alla *hijrah* (emigrazione) di Maometto da La Mecca.

(2) Si profila per la prima volta la concezione giuridica di *ummah*, ossia la comunità dei credenti, creata per volere di Dio attraverso il suo profeta e vicario (*nabī*) Maometto. Sin da questo primitivo abbozzo di costituzione politica emergono le connotazioni rigidamente teocratiche dello stato islamico. Estremamente significativi in questo senso sono anche gli articoli 22, 23, 36.

(3) “Che temono Dio”: questa espressione esprime una ammonizione, e rivela — da parte di chi emana il bando — la mancanza di un reale potere esecutivo-coercitivo. Vedi anche art. 20.

(4) È interessante rilevare che il termine usato — *dhimmah* — è lo stesso che sancisce la “protezione” (*dhimmah*) concessa nel *Dār al-Islām* ai non musulmani appartenenti alla “Gente del Libro” (vedi Volume I: Fiorani Piacentini V., *Credenti e non credenti: il pensiero militare e la dottrina del jihād*, pag. 45, n. 3, e Glossario pag. 252). Tradotto in termini istituzionali è una vera e propria forma di contratto bilaterale fra Dio, in questo caso, e la comunità (vedi art. 1).

(5) Questa prescrizione — e quelle seguenti — non sono tanto rivolte agli Ebrei delle tre tribù residenti a Medina all’epoca dell’Egira (i Nādhir, i Qurayza e i Qaynuqā’), quanto ai musulmani — soprattutto medinesi — che avevano rapporti con loro o erano legati ad essi da vincoli speciali. Sono le prescrizioni oggi alla base della revisione delle relazioni e inter-relazioni fra Musulmani ed Ebrei in Levante.

(6) Il passo è oscuro. Secondo alcuni studiosi (Wellhausen, Caetani) “essi” sarebbero gli Ebrei. Secondo altri, lo scritto si riferisce alle tribù nomadi non ancora convertitesì circostanti Yathrib/Medina. Oppure agli stessi musulmani.

L'INVITO AD ABBRACCIARE L'ISLAM (DA'WAH ILA AL-ISLAM): INTIMAZIONE (1)

(Da: al-Ṭabarī Abū Ja'far, "*Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*" (*Annales*), ed. M.J. de Goeje, rist. E.J. Brill 1964, vol. IV, pp. 1724-1725).

Racconta Abū Ja'far (al-Ṭabarī): L'invitato di Dio mandò Khālid Ibn al-Walīd dai Banū al-Hārith b. Ka'b nel mese di *rabī' II* (si dice anche nel mese di *rabī' I*, o anche nel mese *jumādā I*) (2) con al seguito una forza di quattrocento uomini.

Ibn Ḥumayd ci dice che L'Invitato di Dio mandò Khālid Ibn al-Walīd nel mese di *rabī' II*, o *jumādā I*, nell'anno decimo (dell'Egira = 631 d.C.) dai Banū al-Hārith a Najrān, ordinandogli di invitarli ad abbracciare l'Islam tre giorni prima di dare loro battaglia: "Se accoglieranno la tua richiesta (di abbracciare l'Islam) allora accettala, stai con loro e insegna loro il Libro di Dio e la *Sunnah* del suo Profeta, e i principi dell'Islam; ma se non lo fanno allora dà loro battaglia."

Khālid partì e arrivò dai Banū al-Hārith ed egli inviò dei cavalieri in ogni direzione, invitando la gente ad abbracciare l'Islam con queste parole: "Oh gente! abbracciate l'Islam e sarete salvi." Così la gente rispose al suo appello ed abbracciò l'Islam. Khālid rimase con loro per insegnargli l'Islam, il Libro di Dio e la *Sunnah* del Profeta.

Poi Khālid scrisse all'Invitato di Dio: "Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso, a Muḥammad Profeta ed Invitato di Dio da Khālid Ibn al-Walīd. La pace sia su di te, Oh Invitato di Dio, e la misericordia di Dio e la sua benedizione. Io lodo te Allāh, che sei l'Unico Dio. Per il resto, o Invitato di Dio, tu mi hai mandato dai Banū al-Hārith b. Ka'b e mi hai ordinato, quando fossi giunto da loro, di non dare battaglia per tre giorni e di invitarli ad abbracciare l'Islam. Se avessero abbracciato l'Islam li avrei dovuto accogliere e avrei dovuto insegnare loro i principi dell'Islam, il Libro di Dio e la *Sunnah* del Profeta. Se invece non avessero abbracciato l'Islam,

avrei dovuto dare loro battaglia. Io arrivai da loro e li ho invitati ad abbracciare l'Islam tre giorni prima di dare loro battaglia così come mi aveva ordinato l'Inviato di Dio, ed io mandai dei cavalieri in mezzo a loro (annunciando), "Oh Banū al-Hārith, abbracciate l'Islam e sarete salvi." Essi si sottomisero e non combatterono. Io rimasi fra di loro e ordinai loro ciò che Dio aveva ordinato, e vietai loro ciò che Dio aveva vietato, inoltre insegnai loro i principi dell'Islam e la *Sunnah* del Profeta fino a quando l'Inviato di Dio non mi scrisse..."

"... Nel nome di Dio Clemente e Misericordioso, da Muḥammad il Profeta e Inviato di Dio a Khālid ibn al-Walid. La pace sia con te, io lodo te Allah, che sei l'Unico Dio:

La tua lettera mi è giunta con un tuo messaggero informandomi che i Banū al-Hārith avevano abbracciato l'Islam prima di combattere, e che essi avevano accolto il tuo invito ad abbracciare l'Islam ed avevano pronunciato la *Shahādah* [ossia la professione di fede] che non vi è nessun Dio al di fuori di Allāh, e che Muḥammad è il suo servo ed il suo Profeta. Dio li ha guidati sulla retta via, di conseguenza annunzia loro la buona novella, ammoniscili e ritorna, e che una loro delegazione venga con te..."

(1) Sul concetto di *da'wah* vedi anche Volume I, cit., pag. 51, e Volume II: Ligios G., *Il concetto giuridico-sciaraitico di conflitto armato nella dottrina classica*, pp. 64-65. La "intimazione" — come prescritta in questa tradizione — è divenuta norma giuridica, e, in un certo senso, si potrebbe paragonare a un *ultimatum*, *d'obbligo* prima di ogni fatto d'armi.

(2) Il mese di *rabī' II* corrisponde ad aprile, *rabī' I* a marzo, e *jumādā* a maggio.

LA MORTE DI MAOMETTO: IL PROBLEMA DELLA SUCCESSIONE (1)

(Da: al Ṭabarī, *Tā'rikh al-Rusul wa al-Mulūk...*, op. cit., vol. IV, pp. 1814-1824).

Abū Bakr b. 'Abdallāh b. Abī Mulaykah — avendolo appreso da Ibn Ḥumayd da Salāmah da Ibn Ishāq — racconta: «Lunedì l'Inviato di Dio uscì per la preghiera del mattino con la testa avvolta in un turbante mentre Abū Bakr stava dirigendo la preghiera pubblica. Quando l'Inviato di Dio venne fuori, la gente si rallegrò alla sua vista. Abū Bakr sapeva che la gente non si sarebbe distratta dalla preghiera se non per l'Inviato di Dio, allora egli si allontanò dal suo luogo di preghiera. Ma l'Inviato di Dio lo spinse nella schiena e gli disse: “Dirigi tu la preghiera!”. E l'Inviato di Dio si sedette al fianco destro di Abū Bakr e pregò seduto. Dopo che ebbe concluso la preghiera, si volse verso la gente e parlò loro, sforzandosi di alzare la voce affinché potesse essere sentita anche fuori dalla porta della moschea, e disse: “Oh gente, il fuoco è divampato, e la discordia (*fiṭnah*) sta avanzando come le tappe di una notte oscura. Per Dio, voi non potete darmi nessuna colpa. Io non ho permesso se non ciò che il Corano vi ha permesso, e non ho vietato se non ciò che il Corano vi ha vietato!”. Quando l'Inviato di Dio ebbe terminato il suo discorso, Abū Bakr gli disse: “Oh Profeta di Dio, vedo che questa mattina, per grazia di Dio e per Sua bontà, ti sei ripreso, come noi desideriamo...” (2)

Ibrāhīm — avendolo appreso da Ibn Ḥumayd - Jarīr - Mughīrah - Abū Ma'shar Ziyād b. Kulayb - Abū Ayyūb — racconta: “Quando l'Inviato di Dio morì, Abū Bakr non era presente, e giunse dopo tre (ore). Nessuno osava coprire il suo viso, sino a quando il suo aspetto divenne cinereo. E quando Abū Bakr giunse, allora coprì il suo viso, lo baciò (sulla fronte) in mezzo agli occhi, e disse: “Possa tu essere riscattato con mio padre e con mia madre! Tanto buono sei stato da vivo e tanto buono sarai da morto!”. Poi uscì fuori, lodò Dio e lo esaltò dicendo: “Per colui che serve Dio, Dio è vivo ed è immortale; per colui che segue Muḥammad,

Muḥammad è morto”. In seguito recitò: “Muḥammad non è che un Messaggero di Dio, come gli altri che lo hanno preceduto nell’antichità. Orbene, se egli morisse o fosse ucciso, ve ne tornereste voi indietro? Ma chi si ritira non farà a Dio alcun danno, mentre Dio compensa chi Gli è grato” » (Corano, III: 144) (3). ‘Umar diceva alla gente che il Profeta non era morto, e minacciava di uccidere (coloro che avessero sostenuto che il Profeta era morto). Gli *Anṣār* (o “Ausiliari” (3a) si riunirono nella *saqīfah* (4) dei Banū Sā’idah per rendere omaggio (*bay’ah*) a Sa’d b. ‘Ubādah. Questa notizia raggiunse Abū Bakr. Allora egli si recò da loro per chiedere il motivo (della loro riunione) insieme ad ‘Umar e ad Abū ‘Ubaydah b. al-Jarrāḥ. Essi risposero: “Facciamo in modo di avere da noi un *Amīr* (capo) ed un altro da voi”. Abū Bakr disse: “Gli *umarā’* (pl. di *amīr*) saranno dei nostri, e gli *wizarā’* (pl. di *wa-zīr*, ossia ministri) saranno dei vostri”. Inoltre Abū Bakr aggiunse: “Sono lieto di offrire a voi uno di questi due uomini: ‘Umar oppure Abū ‘Ubaydah b. al-Jarrāḥ”. Poi narrò che alcune persone erano andate dal Profeta chiedendogli di inviare loro un uomo pio e degno di ogni fiducia. E il Profeta aveva detto che avrebbe mandato loro un uomo veramente pio e degno di ogni fiducia, e aveva mandato ‘Ubaydah b. al-Jarrāḥ.

‘Umar si alzò e disse: “Chi di voi sarebbe contento di designare come successore Abū Bakr, a cui il Profeta diede precedenza?”. E ‘Umar fece allora solenne atto di omaggio (*bay’ah*) (ad Abū Bakr). E la gente lo seguì.

Gli *Anṣār*, o alcuni di loro, dissero: “Non porgeremo atto di omaggio se non ad ‘Alī”.

Ziyād b. Kulayb racconta — avendolo appreso da Ibn Ḥumayd - Jarīr - Mughīrah —: «‘Umar ibn al-Khaṭṭāb giunse alla casa di ‘Alī. Ṭalḥah, al-Zubayr e alcuni dei *Muhajjurūn* (“Emigrati”) erano anche presenti nella casa [di ‘Alī]. ‘Umar gridò: “Per Dio uscite [da questa casa] per rendere atto di omaggio (*bay’ah*) (ad Abū Bakr), oppure metterò a fuoco la casa!”. Al-Zubayr venne fuori con la spada sguainata, ma inciampò e la spada gli cadde di mano; a quel punto saltarono su di lui e lo presero».

Ḥumayd b. ‘Abd al-Raḥmān al-Himyarī — avendolo appreso da

Zakariyyā b. Yahyā al-Darīr - Abū 'Awanah - Dawūd b. 'Abdal-lāh al-Awdī — racconta: «Quando l'Inviato di Dio morì, Abū Bakr si trovava in un quartiere di Medina; egli venne, scoprì il volto (del Profeta) e lo baciò dicendo: "Possano mio padre e mia madre riscattarti! Tanto buono sei stato da vivo, tanto buono sarai da morto! (Giuro) sul Signore della Ka'bah che Muḥammad è morto". Poi raggiunse il *minbar* (pulpito), e lì trovò 'Umar b. al-Khaṭṭāb che minacciava la gente dicendo: "L'Inviato di Dio è vivo! Non è morto! Egli (tornerà) per perseguire coloro che hanno diffuso menzogne su di lui, taglierà loro le mani, piegherà i loro colli e li crocefiggerà". Abū Bakr gli chiese di tacere, ma 'Umar si rifiutò, così Abū Bakr parlò dicendo che Dio aveva rivelato al Suo Profeta: "Ecco morrai, ecco morranno; poi ecco che voi, nel dì della Resurrezione, presso il Signore disputerete" (Corano, XXXIX: 30-31); poi disse: "Muḥammad non è che un Messaggero di Dio come gli altri che lo hanno preceduto nell'Antichità. Orbene, quando egli morirà o verrà ucciso, ve ne tornerete voi indietro? Ma chi si ritira non farà a Dio alcun danno, mentre Dio compenserà chi Gli è grato (Corano, III: 144). Chi aveva seguito Muḥammad, ebbene la sua natura per la quale egli lo aveva seguito è morta. Coloro che servono Dio — il quale non ha nessun simile — ebbene Dio è vivo e immortale"».

Alcuni fra i compagni di Muḥammad avrebbero affermato di non essere a conoscenza che i due versetti fossero stati rivelati prima che Abū Bakr li recitasse quel giorno.

Poi, improvvisamente, giunse un uomo di corsa che disse: "Ascoltate! Gli *Anṣār* si sono riuniti in una *ḡullah* dei Banū Sā'idah (6) per rendere omaggio (*bay'ah*) ad uno dei loro uomini. Essi dicono: — Facciamo in modo di avere come *amīr* uno dei nostri, e i Quraysh avranno come *amīr* uno dei loro —". Abū Bakr ed 'Umar si precipitarono (l'un cercava di guidare l'altro) finché non arrivarono da loro. A quel punto 'Umar cercò di parlare, ma Abū Bakr lo fermò; allora 'Umar disse: "Io non disobbedirò al successore (*khalīfah*) del Profeta due volte in uno stesso giorno". Allora parlò Abū Bakr, e non tralasciò niente che già non fosse rivelato sugli *Anṣār* o che già fosse stato rivelato dall'Inviato di Dio cir-

ca le loro buone qualità. Egli disse: “L’Inviato di Dio ha detto: — se la gente ha intrapreso una strada e gli *Anṣār* un’altra, io seguirò la via degli *Anṣār*. — O Sa’ad, sai tu quello che l’Inviato di Dio ha detto mentre tu stavi seduto? (Egli ha detto): — I Quraysh sono i detentori di questo potere. I giusti seguono la via della virtù e i deboli seguono la loro via —”. Sa’ad replicò: “Tu hai detto la verità; noi siamo ministri (*wizarā*) e voi siete i capi (*umarā*)”. Allora ‘Umar disse: “Porgi la tua mano o Abū Bakr, cosicché io possa renderti omaggio”. Abū Bakr replicò: “No, meglio tu, o ‘Umar, poiché sei più forte di me”. ‘Umar era in effetti il più forte dei due. E ognuno dei due spingeva l’altro per prendergli la mano e dargli la “stretta di mano” (*ḡaraba ‘alā yadīhi*) (7). ‘Umar strinse la mano di Abū Bakr dicendo: “Il mio potere è per te assieme al tuo potere”. E la gente rese a sua volta atto di omaggio. Ma ‘Alī e al-Zubayr non erano d’accordo. Al-Zubayr sguainò la spada e disse: “Io non la ringuainerò finché non venga reso atto di omaggio ad ‘Alī”. Quando questa notizia raggiunse Abū Bakr e ‘Umar, quest’ultimo disse: “Prendete la spada ad al-Zubayr e colpitelo con una pietra!”. ‘Umar si affrettò verso di loro, li raggiunse con fatica e disse: “Dovete prestare atto di omaggio o con le buone o con le cattive!”. Così anche loro resero atto di omaggio (ad Abū Bakr)».

(Racconta ‘Umar): «Ho saputo che qualcuno di voi ha detto: — Se il Principe dei Credenti (*Amīr al-Mu’minīn*) è morto, presterò atto di omaggio al tale... — Non bisogna farsi ingannare da chi dice che l’atto di omaggio reso ad Abū Bakr sia stato un fatto solo casuale. Così è effettivamente avvenuto, e Dio ha scongiurato il male. Non c’è nessuno fra di voi come Abū Bakr a cui sottometterci. Sappiamo da una nostra fonte che quando Dio ha chiamato a sé il Suo Profeta, ‘Alī, al-Zubayr e quelli che erano con loro mantenevano le distanze da noi nella casa di Faṭimah; gli *Anṣār*, tutti quanti, si erano allontanati da noi, mentre i *Muhajirūn* si erano raccolti attorno ad Abū Bakr. Gli dissi che saremmo dovuti andare dai nostri fratelli *Anṣār*. Così ci siamo precipitati per raggiungerli. Due pii compagni, che erano stati con noi a Badr, ci incontrarono e chiesero dove stavamo andando; quando noi dicemmo

che stavamo andando dai nostri fratelli *Anṣār*, ci chiesero di tornare indietro e di decidere fra di noi i nostri affari. Ma noi replicammo: — Per Dio, noi andremo da loro! — Così giungemmo da loro mentre si erano riuniti nella *saqīfah* dei Banu Sa'dah. In mezzo a loro vi era un uomo avvolto in un mantello; quando chiesi chi era e quale era la sua posizione, mi risposero che era Sa'dah b. 'Ubādah, ammalato. Poi uno di loro si alzò, e dopo avere lodato Dio disse: — O gente dei Quraysh, siete una famiglia del Profeta, che è venuta presso di noi viaggiando comodamente in cerca di sostentamento —" ('Umar) racconta: "Quando vidi che essi volevano strapparci dalle nostre radici e usurparci il potere (*amr*), elaborai mentalmente un discorso, ma decisi di anticiparlo ad Abū Bakr, poiché lo avevo sempre trattato con rispetto sapendo che era molto più saggio e nobile di me. Quando volli parlare, egli disse: — Adagio! — Non mi piacque dispiacergli. Egli si alzò, ringraziò e lodò Dio, e (nel suo discorso) non tralasciò nulla che io non avessi avuto già in mente se avessi parlato; ma lui lo espose meglio di quanto avrei saputo fare io.

Disse Abū Bakr: — Allora, uomini degli *Anṣār*, voi avete certamente tutte le buone qualità di cui vi siete fregiati. Ma gli Arabi non riconosceranno il potere se non a questo clan dei Quraysh, poiché essi rappresentano il meglio in quanto a lignaggio e stirpe. Io desidero offrirvi uno di questi due uomini: fate dunque atto di omaggio ad uno di loro di vostra preferenza —. Così dicendo afferrò la mia mano e quella di Abū 'Ubaydah b. al-Jarrāḥ. E io, per Dio, ho apprezzato tutto il suo discorso tranne le ultime parole. Avrei infatti preferito, se non fosse stato un peccato, essere decapitato piuttosto che essere investito di potere su delle genti a cui appartiene Abū Bakr. Dopo che Abū Bakr ebbe finito il suo discorso un uomo degli *Anṣār* si levò e disse: — Io sono il loro fermo palo di legno su cui sfregarsi, e la loro palma carica di frutti. Vogliamo un *Amīr* scelto fra i nostri e un *Amīr* scelto fra i vostri, o uomini dei Quraysh — Disse allora 'Umar: — Voci e grida si sono levate — Allora temendo che insorgessero delle divergenze dissi ad Abū Bakr: — Stendi la tua mano, sì che io possa renderti atto di omaggio (*bay'ah*) —. Abū Bakr porse la sua mano e 'Umar gliela strinse compiendo così il suo atto di omaggio".

(1) Maometto morì improvvisamente nel 632 senza lasciare precise disposizioni sulla sua successione. Di fatto furono i suoi più fidi compagni a disputarsi il ruolo di "Vicario del Profeta" (*Khalīfah Rasūl Allāh*), e a sanzionare con il loro accordo (*ijmā*) i principi sui quali i giuristi musulmani costruiranno le loro teorizzazioni sul califfato. Negli *hadīth* riportati in questo brano da al-Tabarī (sebbene con versioni non sempre concordi), si rilevano tutti questi elementi; in particolare: (1) la natura puramente umana di Maometto e, pertanto, la non sacralità della carica di *Imām*; (2) il principio contrattuale del potere (*amr*) e la sua natura puramente umana; (3) l'appartenenza dell'*Imām*, ossia del capo, alla famiglia dei Quraysh, ovvero la gente di Maometto; ecc.

(2) Questo *hadīth* è estremamente significativo presso molti giuristi, in quanto ad esso risalirebbe una delle più alte prerogative imamali: la guida della preghiera (vedi anche: Volume I, pag. 98, n. 7).

(3) Versetto in cui si mette in luce la natura puramente umana di Maometto.

(3a) Gli *Anṣār*, o "Confederati" (lett. Ausiliari, sono gli alleati medinesi.

(4) Costruzione rettangolare, aperta sui quattro lati e coperta da una volta di legno. Si ritiene che fosse il luogo di riunione del clan. In questa costruzione, per l'appunto, Abū Bakr fu eletto califfo.

(5) La *bay'ah*, o "atto di omaggio" è la figura giuridica che definisce, ad iniziare dal suo significato etimologico, la contrattualità del potere (*amr*). In essa è infatti implicito il significato di "stipulazione di un contratto", ovvero sia di quel contratto bilaterale che l'*Imām* stipula con la comunità dei credenti. Vedi: Volume I, pp. 66-67 e n. a pag. 98; e Glossario, pag. 251.

(6) La *zūllah* è una costruzione di legno simile alla *saṭfah* (ved. n. 4).

(7) La "palmata" o "stretta di mano", contrassegnava la conclusione definitiva di un contratto, in questo caso del contratto fra l'eletto e il popolo. Fu proprio 'Umar, in questa occasione, a inaugurare questo atto solenne.

*L'APOSTASIA ("IRTIDĀD") DELLE TRIBÙ (ARABE)
DURANTE IL CALIFFATO DI ABŪ BAKR (1)*

(Da al-Balādhurī, *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, ed. Muḥajjid, Cairo, al-Nahḍah 1956, pp. 111-119)

Raccontano: "Quando Abū Bakr fu proclamato califfo (632), alcune tribù arabe abbandonarono l'Islam rifiutando di pagare tributo (*ṣadaqah*). Alcuni di loro dissero: "Osserveremo l'obbligo della preghiera ma non pagheremo l'elemosina legale (*zakāt*) (2)". Abū Bakr disse: "Se essi mi negano il tributo di un anno, io li combatterò". Secondo altri disse invece: "...Se mi negano anche una piccola parte di tributo...".

[Seguono tradizioni, che qui si riportano, circa **le alternative di pace o di guerra: trasferimento forzato della popolazione**]

(1) 'Abd Allāh Mas'ūd, avendolo appreso da... (segue la catena dei trasmettitori...) racconta: "Dopo la morte del Profeta ci siamo trovati in una situazione che ci avrebbe condotto alla rovina se Allāh non ci avesse favorito con Abū Bakr. Tutti noi eravamo d'accordo di non attaccare "una cammella incinta e un cammello di tre anni", e di sostentarci con il tributo di Kūrah 'Ara-biyyah, e di adorare Dio con ferma convinzione. E Allāh ha ordinato ad Abū Bakr di combatterli [gli apostati]. Poi, per Dio, nulla avrebbe soddisfatto Abū Bakr se non queste due possibilità: una "pace umiliante" o una "guerra di evacuazione" [ossia: il trasferimento forzato dell'intera popolazione]. Quanto alla pace umiliante, gli apostati avrebbero dovuto ammettere che i loro uomini uccisi sarebbero stati destinati all'inferno, e che ciò che avevano rubato alla nostra comunità ci sarebbe dovuto essere restituito; quanto alla "guerra di evacuazione" significava che essi avrebbero dovuto lasciare le loro case".

(2) Ṭāriq Ibn Shihāb, avendolo appreso da... (segue la catena dei trasmettitori...), racconta: "Una delegazione proveniente da Bu-zākhaḥ si presentò ad Abū Bakr, e lui li fece scegliere fra la "guerra

di evacuazione” e “la pace umiliante”. Essi risposero: “Abbiamo capito cosa è “la guerra di evacuazione” [ossia: il trasferimento forzato dell’intera popolazione]; ma ora vogliamo sapere: cosa è la “pace umiliante?” — “Consiste nel sottrarvi armi e cavalli, e nel fare bottino (*ghanīmah*); voi invece ci restituirete il bottino che ci avevate preso, pagherete il prezzo del sangue per gli uomini che ci avete ucciso, e sappiate che gli uomini che noi vi uccidiamo in battaglia andranno all’inferno”.

[Seguono tradizioni diverse, che qui si riportano, circa la condotta di guerra]

(3) Raccontano: “Abū Bakr partì per al-Qassah, nella terra di Muḥārib, per condurvi gli eserciti che marciavano contro gli apostati (*murtaddūn*). Con lui vi erano i musulmani. Contro di loro marciavano Khārijah b. Ḥisn b. Ḥudhayfah b. Badr al-Fazārī e Manẓūr b. Zabbān b. Sayyār al-Fazārī dei Banū al-‘Usharā’, che erano alleati con la tribù dei Ghaṭafān. I musulmani li combatterono con grande violenza. I politeisti (*mushrikūn*) (3) furono sconfitti; Ṭalḥah b. ‘Ubaydallāh al-Taimī li inseguì e li colse di sorpresa nella parte più bassa di ‘Ausajah, dove uccise un solo infedele. Gli altri gli sfuggirono e non riuscì a raggiungerli. E così Khārijah b. Ḥisn disse: “Che dolore per gli Arabi a causa di Ibn Abi Quḥāfah (Abū Bakr)”.

Poi Abū Bakr, mentre si trovava ad al-Qassah, mise Khālid b. al-Walīd b. al-Mughīrah al-Makhzūmī a capo del popolo, e nominò come comandante degli *Anṣār* (Ausiliari) Thābit b. Qais b. Shamās al-Anṣārī, che era uno di quelli che patì il martirio nella battaglia di al-Iamāmah. Quest’ultimo era naturalmente subordinato a Khālid. Abū Bakr ordinò a Khālid di affrontare Ṭalayḥah b. Khuwaylid al-Asadī, il quale sosteneva di essere un profeta, e che a quel tempo si trovava proprio a Buzākhah. Buzākhah è una sorgente dei Banū Asad Ibn Khuzaymah. Khālid mosse contro di loro, ma si fece precedere da ‘Ukkāshah b. Miḥsan al-Asadī, un alleato dei Banū ‘Abd Shams, e da Thābit b. Aqram al-Balawī, un alleato degli *Anṣār*. Ḥibāl b. Khuwaylid si imbatté in loro e fu ucciso. Raggiunti dalla notizia, Ṭalayḥah e suo fratello Salamah partirono, e quando incontrarono ‘Ukkāshah e Thābit li uccisero en-

trambi... Alla fine i musulmani e i loro nemici si fronteggiarono e diedero vita ad uno scontro all'ultimo sangue. Con Ṭulayḥah vi era 'Uyaynah b. Ḥisn b. Ḥudhayfah b. Badr alla testa di 700 uomini dei Banū Fazārah. Quando 'Uyaynah vide la spada dei musulmani che massacrava i "politeisti" chiese a Ṭulayḥah: "Non vedi cosa sta combinando l'esercito di Abū Faṣīl? Forse che l'arcangelo Gabriele ti ha mandato qualche messaggio?" "Sì — rispose Ṭulayḥah — è venuto da me e ha detto: Avrai una macina come ce l'ha "lui" e un giorno che non ti potrai dimenticare". Ribadì 'Uyaynah: "Anche per te ci sarà un giorno che non potrai dimenticare! Oh Banū Fazārah, questo è un falso profeta!". Poi lasciò indietro l'esercito di Ṭulayḥah, che poco dopo fu sconfitto. I musulmani vinsero e 'Uyaynah b. Ḥisn fu fatto prigioniero e portato a Medina. Abū Bakr gli risparmiò la vita e lo lasciò libero. Ṭulayḥah b. Khuwaylid si diede alla fuga, entrò in una tenda dove fece un bagno purificante e poi uscì. Montò sul suo cavallo con l'intenzione di fare un pellegrinaggio (*'umrah*) (4), e si recò alla Mecca e poi a Medina professando di essere musulmano. Secondo altri si recò in Siria, dove fu catturato nel corso di una incursione; poi alcuni musulmani lo prelevarono e lo mandarono a Medina da Abū Bakr, dove abbracciò l'Islam. In seguito si distinse nella conquista dell'Iraq e [nella battaglia] di Nihāwand. [Un giorno] 'Umar gli chiese: "Hai ucciso tu il buon servo di Dio 'Ukkāshah b. Miḥṣan?". Egli rispose: "'Ukkāshah b. Miḥṣan è stato fortunato a morire da martire per mano mia: io invece sono stato uno scellerato a ucciderlo. Prego Dio di perdonarmi".

[Seguono tradizioni diverse circa il comportamento dell'Imām nei confronti degli apostati pentiti].

(4) Dawūd b. Ḥibāl al-Asadī, avendolo appreso da alcuni *Shaykh* della sua gente, mi ha raccontato: "'Umar b. al-Khaṭṭāb ha detto a Ṭulayḥah: — Tu sei stato un impostore quando hai affermato che Dio ti aveva rivelato: Dio non ha niente a che fare con i vostri visi coperti di polvere ed i vostri arti inferiori così sgradevoli. Dunque ricordatevi di Dio, siate morigerati, e fate la pre-

ghiera rituale. — Replicò Ṭulayḥah: — O Principe dei Credenti! Questa è una delle tentazioni della miscredenza che l'Islam ha completamente sconfitto, dunque non rimproverarmi per esserne stato in parte vittima. — E 'Umar fu messo a tacere".

(5) Raccontano: Khālīd b. al-Walīd si recò a Rammān e ad Abānayn, dove si trovavano i superstiti dell'esercito sconfitto di Buzākḥah. Questi si astennero dall'attaccarlo, e tramite lui porsero atto di omaggio (*bay'ah*) ad Abū Bakr.

Khālīd b. al-Walīd inviò Hishām b. al-'Āsī b. Wa'il al-Sahimī, fratello di 'Amr b. al-'Āsī, che era stato uno dei primi musulmani e uno dei *muhājirūn* che erano emigrati in Abissinia presso i Banū 'Āmir b. Ṣa'sa'ah. Questi ultimi non opposero resistenza, abbracciarono l'Islam e annunciarono la preghiera (*adhān*) (5). Poi li lasciò.

Qurrah b. Hubayrah al-Qushayrī, dopo aver rifiutato di pagare tributo (*ṣadaqah*) e dopo aver prestato soccorso a Ṭulayḥah, fu catturato da Hishām b. al-'Āsī. Questi lo condusse da Khālīd, il quale a sua volta lo consegnò ad Abū Bakr a cui disse: "Per Dio, io non ho mai rinnegato la mia fede da quando ho creduto. 'Amr b. al-'Āsī, congedatosi [da 'Umar] venne da me, e io lo trattai con rispetto e deferenza". Abū Bakr interrogò 'Amr su tutto questo, e lui lo confermò. Così Abū Bakr risparmiò la vita a Qurrah. Altri dicono che Khālīd avrebbe attaccato le terre dei Banū 'Āmir e, dopo aver catturato Qurrah, lo avrebbe mandato da Abū Bakr.

(6) Raccontano: "In seguito Khālīd b. al-Walīd si spinse sino ad al-Ghamr, dove si trovava un gruppo dei Banū Asad, e dei Ghaṭfān e altri che si erano riuniti al comando di Khārijah b. Ḥiṣn b. Ḥudhayfah. Secondo altri ogni gruppo avrebbe avuto il proprio capo. Questi gruppi attaccarono Khālīd e i musulmani, e alcuni di loro furono uccisi, e i rimanenti messi in fuga...

Poi Khālīd si diresse a Jaw Qurāqir. Altri dicono che si diresse verso Al-Nuqrah. Qui si trovava un gruppo dei Banū Sulaym, a capo dei quali vi era Abū Shajarah 'Amr b. 'Abd al-'Uzzā al-Sulamī, figlio di al-Khānsā'. I Banū Sulaym combatterono contro Khālīd, e uno di loro morì da martire. Poi Dio disperse l'esercito dei politeisti, e quel giorno Khālīd bruciò vivi gli idolatri. Quando ciò fu

riferito ad Abū Bakr egli disse: “Io non ringuainerò una spada che Dio ha già estratto contro gli infedeli”. Abū Shajarah abbracciò l'Islam, e quando si recò da 'Umar lo colse mentre si prodigava con i poveri, e anche lui donò qualcosa. 'Umar disse: “Non sei forse tu quello che ha detto: — Ho dissetato la mia lancia con le truppe di Khālīd, e dopo di questo spero pure di vivere a lungo!” E lo sferzò con la frusta. Abu Shajarah allora ribatté: “Oh Principe dei Credenti, l'Islam ha cancellato tutto questo”.

(7) Raccontano: Ummu Šādir, figlia di A'ws b. Ḥiqq b...., (altri dicono che lei fosse Sajjāḥ la figlia di al-Ḥārith b. 'Uqfān b....), sosteneva di predire il futuro. Aveva seguaci fra i Banū Tamīm e alcuni zii materni dei Banū Taghlib. Poi un giorno compose questi versi: “Il Signore delle nubi vi ordina di compiere un'incursione contro gli Al-Ribāb”. Ella li aggredì, ma essi la sconfissero; e furono gli unici ad aver combattuto contro di lei. Poi si recò da Musaylimah al-Kadhdhāb (“il falso profeta”) a Ḥajar, lo sposò e fuse la sua religione con quella di Musaylimah. Quando questi fu ammazzato, Sajjāḥ ritornò dai suoi fratelli e lì morì. Ibn Kalbī dice comunque che Sajjāḥ abbracciò l'Islam, emigrò a Bašra, e fu buona musulmana.

[Seguono tradizioni circa **le pene da infliggere agli apostati (il fuoco e la decapitazione)**].

(8) Raccontano: Venne da Abū Bakr un tale chiamato al-Fujā'ah, che sarebbe Bujayr b. Iyās b. 'Abdallāh al-Sulamī, che gli disse: “Dammi delle armi perché possa combattere gli apostati”. Abū Bakr glielne diede. Al-Fujā'ah iniziò a infierire sulla gente, uccidendo sia musulmani che apostati e facendo un bel bottino. Allora Abū Bakr scrisse a Ṭurayfah b. Ḥājjizah - fratello di Ma'n b. Ḥājjizah, e gli ordinò di combatterlo. Così Ṭurayfah gli fece guerra e, dopo averlo ridotto in prigionia, lo inviò ad Abū Bakr, il quale diede ordine di darlo alle fiamme nei pressi di al-Mušallā [luogo di preghiera].

Altri dicono che Abū Bakr scrisse a Ma'n a proposito di al-Fujā'ah, e che Ma'n gli mandò contro suo fratello Ṭurayfah, il quale infine

lo catturò.

In seguito Khālid intraprese una spedizione contro quei Banū Tamīm che risiedevano ad al-Buṭāḥ e al-Ba'ūḍah. I Tamīm si batterono con Khālid, ma lui li disperse e uccise il fratello di Mutammam b. Nuwayrah, Mālik b. Nuwayrah. Questo Mālik aveva fatto l'esattore delle imposte (*'āmil*) per conto di Maometto presso i Banū Ḥanzalah. Poi, quando il Profeta morì, Mālik smise di riscuotere le imposte, e disse ai Banū Ḥanzalah: "Amministratevi voi il vostro denaro".

Secondo altre versioni Khālid non incontrò nessuno né ad al-Buṭāḥ, né ad al-Ba'ūḍah, ma inviò dei distaccamenti fra i Banū Tamīm. Uno di questi era sotto il comando di Ḍirār b. al-Azwar al-Asadī. Ḍirār si imbatté in Mālik, e il risultato dello scontro fu che catturò Mālik e altri prigionieri, e li consegnò a Khālid. Essi furono decapitati, e Ḍirār si assunse l'incarico di giustiziare personalmente Mālik. Secondo altri Mālik avrebbe detto a Khālid: "Per Dio, io non ho abbandonato l'Islam!" Abū Qatādah al-Anṣārī testimoniò che i Banū Ḥanzalah avevano deposto le armi, e che avevano fatto pubblicamente l'appello alla preghiera. Allora 'Umar b. al-Khaṭṭāb disse ad Abū Bakr: "Hai inviato un uomo che uccide i musulmani e che tormenta col fuoco".

(1) Questo brano è particolarmente significativo, anche per le diverse tradizioni che al-Balādhurī riporta scrupolosamente, in quanto rappresenta ancora oggi un precedente giuridico sulla materia della "apostasia" nell'Islam. Vi si specifica il comportamento che l'*Imām* deve tenere di fronte ad atteggiamenti della comunità contrari alle norme sciaraitiche: e vi si trovano definizioni sulla legittimità degli appelli dell'*Imām* alla lotta armata contro i "politeisti" (*mushrikūn*) e "apostati" (*murtaddūn*). Le tradizioni riportate rappresentano il primo e principale corpus giuridico a giustificazione della forza (*jihād*) laddove ricorrano gli estremi di apostasia e idolatria. Vedi in particolare: Vol. I, cap. 2, pag. 107 e seg., e cap. 4, pag. 222 (nota n. 4); Vol. II, cap. I, pag. 39 e seg.

(2) I termini *ṣadaqah* e *zakāt* vengono qui usati con lo stesso significato di tributo. Ved. anche Vol. I, Glossario, pag. 264.

(3) Val la pena di sottolineare come gli "apostati" vengono qui definiti "politeisti", *mushrikūn*, alla stessa stregua dei non musulmani.

(4) La *'umrah* è il cosiddetto "pellegrinaggio minore", in quanto si può fare in qualunque periodo dell'anno, e comprende un numero ridotto di riti rispet-

to al *hajj*, il pellegrinaggio obbligatorio per tutti i musulmani.

(5) Annunciare la preghiera pubblicamente e versare il tributo costituiscono un dovere religioso-giudirico che testimonia, sia nella forma che nella sostanza, il riconoscimento dell'autorità califfale.

CAPITOLO II

SOVRANITÀ, AUTORITÀ E POTERE NELLA PUBBLICISTICA CLASSICA

IL "CONTRATTO DI IMAMATO" ('AQD AL-IMĀMAH): L'ELEZIONE DEL CAPO SUPREMO DELLA COMUNITÀ MUSULMANA

(Da al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sultāniyyah wa al-Walāyah al-Dīniyyah*, ed. Enger, Bonn 1853, pp. 3-4, 4-6).

L'istituzione dell'imamato ha la sua ragione d'essere come sostituzione della profezia (di cui Maometto è il sigillo) per la difesa della fede e per l'amministrazione delle cose terrene.

Vi è consenso che l'imamato sia conferito nell'ambito della comunità (dei credenti) a persona che ne eserciti la funzione. Dissente al-Aṣam, e vi è divergenza di opinione circa la natura della sua necessità [ossia sul "perché" l'imamato sia necessario], ovvero se tale necessità derivi dalla volontà (umana) oppure dalla Legge (divina).

Alcuni sostengono che sia necessario avere un *imām* e che tale necessità sia fondata sulla volontà (umana) (*bi'l-'aql*), in quanto è proprio della natura degli esseri dotati di ragione sottomettersi a un capo affinché impedisca loro di farsi torto a vicenda, e ne risolva le controversie e le dispute; poiché — senza Autorità — si vivrebbe nella anarchia, nell'abbandono e nella inciviltà pari ai selvaggi.

Altri invece sostengono che la necessità di avere un *imām* sia fondata sulla Legge (divina) (*bi'l-shar'*) e non sulla volontà (umana), in quanto l'imamato si occupa di questioni che rientrano nella sfera della Legge (divina) (*sharī'ah*) e che non sarebbero lecite per solo effetto della volontà (umana). Tutto ciò che si richiede alla ragione (umana) è che un uomo dotato di buon senso si astenga dal fa-

re torto agli altri esseri e dal compiere atti di aggressione, e che agisca con equità e giustizia secondo il suo buon senso e non secondo la volontà altrui. Ma solo chi dedica se stesso al servizio di Dio può giudicare con Autorità, secondo equità e giustizia; è quindi la Legge (divina) che interviene per affidare tale compito a chi detiene l'Autorità nel campo del religioso. Dio dice: "O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli di voi che detengono l'Autorità" (Corano, IV: 59). Egli ci ha così esplicitamente imposto l'obbligo di obbedire a coloro fra noi che detengono l'autorità, e questi sono gli *imām*, che hanno ogni autorità sopra di noi.

* * *

Bisogna distinguere due gruppi di persone: gli *ahl al-ikhtiyār*, ossia coloro che sono in grado di valutare i requisiti necessari per adempiere al compito di *imām* [ossia di capo supremo della comunità musulmana], e gli *ahl al-imāmah*, cioè coloro che si propongono come candidati all'imamato (1).

Il resto della comunità non compresa in questi due gruppi non sarà responsabile di alcun reato o peccato se l'imamato tardasse a essere ricoperto.

Una volta individuati questi due gruppi di persone nell'ambito della comunità (dei credenti), per adempiere al proprio dovere (religioso) (*farḍ al-imāmah*) ogni gruppo deve essere cosciente dei requisiti necessari a tale dovere.

I requisiti richiesti all'*ahl al-ikhtiyār* sono tre:

- (1) La Irreprensibilità di Condotta (*'adālah*) in tutte le sue accezioni.
- (2) La Conoscenza (*'ilm* — ossia la capacità di valutare e riconoscere) in un individuo dei requisiti necessari ad adempiere all'imamato.
- (3) Il Ragionamento (*ra'y*) e la Saggezza (*ḥikmah*) (ossia la capacità di valutare e ragionare), necessari per scegliere il candidato più capace e informato sulla amministrazione degli affari pubblici.

Chi si trova nella città dell'*imām* (precedente) non gode di alcun privilegio o precedenza nei confronti degli abitanti di altre regioni. Pertanto, il fatto che coloro che vivono nella città dell'*imām* (precedente) sono preposti all'imamato è una consuetudine (*'urf*), ma non una legge (*shar'*). Ciò accade perché essi sono i primi a venire a conoscenza della morte dell'*imām*, e perché in genere i più qualificati a succedergli si trovano nella sua città.

Per quanto riguarda i requisiti per essere eleggibile all'imamato, essi sono i seguenti:

(1) La irrepreensibilità di condotta [secondo la Legge e l'Etica musulmana] (*'adālah*).

(2) La cognizione della Legge divina (*'ilm*), necessaria per trarre delle norme di diritto dalle fonti della Legge in materia amministrativa e giudiziaria (2).

(3) L'integrità dell'udito, della vista e della parola, necessaria per svolgere correttamente le proprie funzioni.

4) L'integrità fisica (*salāmah al-a'dā'*): l'*imām* non deve avere alcun difetto fisico che gli ostacoli i normali movimenti e i riflessi.

5) La capacità di discernimento (*ra'y*), necessaria per governare il popolo e gestire gli interessi pubblici.

6) La discendenza (*naṣab*), ovvero l'appartenere alla stirpe dei Quraysh, secondo quanto imposto dalla forma scritta (*naṣṣ*) [il Corano e la *Sunnah*], e secondo quanto sancito dal consenso (*ijmā'*) [della comunità musulmana]; e non si prenda in considerazione il precedente di Dīrār quale eccezione alla regola, la quale rimane valida per tutti...

L'imamato si può acquisire in due modi: tramite l'elezione (*ikh-tiyār*) da parte di coloro che hanno "capacità di legare e sciogliere" (*ahl al-aqd wa al-hall*) [overossia i rappresentanti della comunità musulmana] (3), o tramite la designazione del successore da parte del predecessore (4).

Per quanto concerne il primo criterio, i dottori della legge (*'ule-mā'*) non sono concordi circa il numero di coloro che — scelti tra i rappresentanti della comunità musulmana — debbano costituire l'elettorato attivo affinché il contratto di imamato sia valido.

Alcuni sostengono che l'elezione dell'*imām* è valida solo se fanno

parte dell'elettorato attivo i "rappresentanti della comunità musulmana" di tutte le contrade, in modo che il consenso della comunità dei credenti sulla scelta del suo capo sia generale e unanime. Questa opinione è confutata dalla *bay'ah* [atto di omaggio] prestata ad Abū Bakr: essa (la *bay'ah*) è stata la scelta dei soli presenti, senza che si aspettasse che altri [non presenti] venissero a rendergli a loro volta atto di omaggio (5).

Altri sostengono che per il contratto di imamato sia necessario un collegio elettorale composto da almeno cinque membri e che il contratto sarà valido, sia che siano tutti e cinque unanimemente d'accordo sulla scelta del candidato, sia che la scelta operata da uno solo di loro soddisfi anche gli altri quattro. Ciò si fonda su due argomentazioni: la prima è che la *bay'ah* resa ad Abū Bakr è stata prestata da cinque persone che erano d'accordo sulla sua scelta, e che in seguito anche il popolo avrebbe prestato il suo atto di omaggio [ad Abū Bakr]. I cinque erano: 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb, Abū 'Ubayda Ibn al-Jarrāḥ, Usayd Ibn al-Ḥundhayr, Bishr Ibn Sā'd e Sālim, il cliente (*mawālī*) di Abū Ḥudhayfah. Quanto alla seconda argomentazione, 'Umar avrebbe costituito un "consiglio" (*shūra'*) di sei persone perché eleggessero al loro interno uno di loro che avesse l'assenso degli altri cinque. Questa è l'opinione della maggior parte dei *fuqahā'* [giuristi] e dei *mutakallimūn* (6) di al-Baṣra.

Altri ancora, gli *'ulemā'* di Kufa, sostengono che per eleggere l'*imām* siano sufficienti tre persone, una delle quali deve essere scelta con l'assenso delle altre due, in modo che siano presenti all'atto un arbitro e due testimoni, come avviene nella stipulazione del contratto matrimoniale con la presenza di un tutore legale (*wālī*) e di due testimoni.

Un altro gruppo infine ritiene che l'*imām* possa essere nominato anche da una sola persona, in quanto al-'Abbās disse ad 'Alī: "Stendi la tua mano, sì che io possa renderti atto di omaggio (*bay'ah*), e la gente dica che lo zio dell'Inviato di Dio ha reso omaggio a suo cugino, di modo che tutti siano unanimemente d'accordo sulla tua elezione. Ciò equivale a una sentenza, e la sentenza di un singolo è inoppugnabile.

(1) Secondo la costruzione dottrinale ortodossa (ossia secondo la dottrina sunnita), i modi di acquisto dell'imamato (ossia della direzione suprema della comunità dei credenti) sono due: il primo — considerato da al-Māwardī in questo brano — è quello elettivo; all'offerta di "contratto" partecipano soltanto persone dotate di particolari requisiti. L'obbligo dell'elezione del capo supremo della comunità musulmana è un obbligo religioso collettivo (*farq al-kifāyah*), esattamente come il *jihād*: ciò implica che non è un obbligo vincolante il singolo musulmano, ma la intera comunità musulmana, nel senso che deve essere adempiuto da un numero "sufficiente" di persone. Sul numero delle persone che comporrebbero questo elettorato attivo la dottrina è divisa. Il secondo modo di acquisto dell'imamato è la designazione del successore da parte del predecessore, atto completato dalla *bay'ah* (ossia dall'atto di omaggio, il riconoscimento formale) da parte della comunità dei credenti (si veda sotto, n. (4) (N.d.R.).

(2) L'*ijtihād* è lo sforzo interpretativo che il giurista (*mujtahid*) compie nell'estrapolare le norme di diritto (o, letteralmente, i "regolamenti") dalle fonti della Legge, ossia il Corano e la *Sunnah*. Nell'ambito della dottrina sunnita, la facoltà dell'*ijtihād* è richiesta all'*imām* per "regolamentare" soltanto in materia amministrativa e giudiziaria. Vedi anche ibid., "I doveri dell'*imām*".

Viceversa, nella teorizzazione dottrinale sciita, l'*ijtihād* è una prerogativa dell'*imām*: egli è interprete indiscusso della Legge divina, anche in materia di dogma. Si veda nel Primo Volume, e Glossario p. 225.

(3) Più specificatamente gli *ahl al-'aql wa al-ḥall* sono i "notabili", sia civili che militari.

(4) La designazione del successore da parte del predecessore (*wilāyat al-'aql*) costituisce il secondo modo di acquisizione dell'imamato. Esso fu introdotto di fatto dagli Omayyadi e proseguito dagli Abbasidi successivamente. La dottrina, tuttavia, non si è mai sbilanciata in proposito, per evitare il riconoscimento formale del principio "dinastico", anche se questo non è mai stato praticato secondo la patrilinearità come in Occidente (N.d.R.).

(5) L'elezione, come pure la designazione dell'*imām*, si perfeziona con la stipulazione del "contratto di imamato", o *bay'ah*, e cioè con l'atto di omaggio prestato dalla comunità musulmana all'*imām*. Si veda sopra, il brano relativo alla "Morte di Maometto e il Problema della Successione", Capitolo I, e Volume Primo.

(6) Il termine *mutakallimūn* designa coloro che praticano la scienza del *kalām* (la parola di Dio), e quindi anche quella corrente di pensiero islamico che fa capo ad al-Ghazālī, il quale applicò il metodo dialettico allo studio della "parola di Dio".

I DOVERI DELL'IMĀM (1)

(Da al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah...* op. cit., pp. 23-247.

I doveri che l'*Imām* è obbligato ad adempiere nell'attendere ai pubblici affari sono dieci:

1) Far osservare la religione (*al-Dīn*) secondo i principi tradizionali e il consenso (*ijmā'*) della prima generazione di musulmani. Se appare un innovatore, o se una persona di dubbia reputazione si allontana dalla religione, allora l'*imām* ha il dovere di spiegarli le "prove", di mostrargli quel che è giusto, e di tutelare i diritti e di applicare le pene previste [dalla Legge] per difendere la religione dagli errori, e impedire alla comunità di sbagliare.

2) Dare esecuzione alle sentenze e porre fine ai processi, perché possa regnare la giustizia, e nessuno commetta o subisca ingiustizia.

3) Difendere le terre dell'Islam e i loro confini, in modo che i suoi abitanti — protetti nella vita e nelle loro proprietà — possano vivere e muoversi in sicurezza.

4) Applicare le pene previste dalla legge (*ḥudūd*) (2), sia per far rispettare i comandamenti di Dio, sia per difendere i diritti dei suoi servi.

5) Rendere più forti e sicure le frontiere con adeguati contingenti e mezzi militari, così che i nemici non possano cogliere di sorpresa le terre musulmane profanandole, o spargendovi il sangue di un musulmano o di un protetto (*dhimmī*).

6) Condurre il *jihād* contro coloro che — dopo esser stati invitati ad abbracciare l'Islam o ad aderire al Patto di Protezione (*dhimma*) affinché i diritti di Allāh possano trionfare sopra ogni altra religione — continuano ad ostacolare l'Islam.

7) Riscuotere le entrate (*fa'i*) e i tributi (*ṣadduqah*) in conformità alle prescrizioni della Legge divina, sia secondo la sua forma scritta [il Corano e la Sunnah], sia secondo lo sforzo di interpretazione del *mujtahid*, senza timore né arbitrio.

8) Rispettare il tetto delle spese deciso dal Tesoro (*bayt al-māl*) senza modificarlo [né in eccesso né in difetto] e provvedere alle spese pubbliche nei termini stabiliti [dalle prescrizioni sciaraitiche].

9) Assumere gente onesta e nominare uomini leali, in modo che le funzioni loro delegate vengano espletate con competenza, e il denaro pubblico a loro affidato venga onestamente amministrato.

10) Occuparsi personalmente di sovrintendere agli affari dello Stato; esaminare con cura le situazioni per poter amministrare meglio lo Stato e difendere la religione, evitando di ricorrere eccessivamente all'istituto della delega per poter seguire le proprie passioni e le pratiche di culto [non obbligatorie], poiché anche un uomo onesto può divenire sleale, e anche un consigliere sincero può ingannare. Dio l'Eccelso ha detto: "O David! Noi t'abbiamo costituito vicario (*khalfah*) sulla terra, giudica dunque fra gli uomini secondo equità, e non seguir la passione che ti travierebbe dalla via di Dio" (Corano, XXXVIII: 26). Difatti Allāh non si accontenta di delegare dei poteri a un vicario che non se ne occupa personalmente, tantomeno lo giustificherà nel suo perseguire le passioni; queste sono biasimevoli, al punto che vengono considerate una deviazione della via di Dio (*sabīl Allāh*), anche se l'*imām* detiene questi poteri conformemente a quanto prescritto dalla religione e alla sua carica di califfo.

(1) Il contratto di imamato impone al capo della comunità musulmana di adempiere a svariati doveri/obblighi (religiosi), di cui alcuni sono di natura strettamente militare: vedi i punti (3), (5) e (6). Nei confronti della comunità (islamica), il contratto d'imamato impone l'obbligo di obbedienza (*ṭā'ah*) e di assistenza (*nuṣrah*) all'*imām*. Gli unici limiti (*ḥadd* - pl. *ḥudūd*) posti a questa obbedienza, che deve essere totale e incondizionata, secondo al-Māwardī derivano da comportamenti dell'*imām* contrari alle norme fondamentali della *sharī'ah*, ossia qualora egli comandi cosa contraria alla religione (*dīn*), oppure da mancanza di quei requisiti fisici (integrità fisica), vedi brano precedente, o fisico-morali (quali la perdita della libertà o insanità mentale, *ibid.*), che lo rendono idoneo all'imamato (N.d.R.).

(2) *Ḥadd* (pl. *Ḥudūd*) propriamente è il "limite" posto da Dio all'agire umano; in pratica corrisponde al nostro concetto giuridico di "norma".

L'ESERCIZIO DEL POTERE (1)

(Da Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Al-Siyāsah al-Shar'īyyah fī Iṣlāḥ al-Ra'y wa al-Ri'āyah*, ed. Muḥammad Ibrahīm al-Bannā', Muḥammad Aḥmad 'Āshūr, Cairo 1971, pp. 176, 189-191).

È un dovere considerare l'esercizio del potere come un fatto religioso, come un atto che fa avvicinare l'uomo a Dio. E invero, avvicinarsi a Dio per mezzo dell'esercizio del potere, nell'obbedienza a Dio e al Suo Profeta, è uno degli atti di culto più elevati (2). La legge sacra (*sharī'ah*) impone di mettere l'esercizio del potere (*sulṭān*) e i propri beni al servizio di Dio. Dal momento che lo scopo dell'esercizio del potere e del possedere ricchezza è quello di far avvicinare a Dio, ne avranno vantaggio sia la religione che gli interessi temporali. Ma se si separa il potere dalla religione o la religione dal potere, la gente ne subirà un grave danno.

I fedeli che obbediscono a Dio si distinguono da quelli che gli disobbediscono per le loro intenzioni e le loro azioni virtuose, come è riportato in due detti del Profeta: "Dio non guarda i vostri visi e le vostre ricchezze. Dio guarda soltanto i vostri cuori e le vostre azioni". Ma un gran numero di coloro che detengono il potere sono stati sopraffatti dalla brama di denaro e di onori, e così, nella loro autorità, vivono lontani dalla verità della fede e dalla religione perfetta.

Alcuni di loro hanno fatto trionfare la religione, ma si sono allontanati dalla cupidigia e dalla vanità. Altri si sono lasciati conquistare dai bisogni terreni e si sono allontanati dalla religione pensando che questa costituisse un impedimento al conseguimento di quei bisogni. Altri ancora si servono della religione, la praticano solo esteriormente per potere meglio negarla pensando che questa costituisca un impedimento alle loro ambizioni. La religione è così diventata per loro un oggetto di pietà e umiliazione, anziché di grandezza e potenza. Così anche un gran numero dei fedeli delle altre religioni rivelate si sono trovati nell'incapacità di vivere la loro religione in maniera perfetta, e nell'angoscia delle prove da

affrontare. Allora queste due religioni sono apparse deboli e senza forza a chi poteva constatare che esse non assicuravano il benessere né a sé né agli altri.

Queste due vie, entrambe corrotte — ossia da un lato la via di coloro che aderiscono alla religione ma non la completano di ciò di cui vi è bisogno, e cioè di potere, *jihād* e ricchezza; dall'altro la via di coloro che esercitano il potere, detengono la ricchezza e fanno la guerra, ma non si pongono come obiettivo il trionfo della religione — ebbero queste due vie sono quelle di coloro che si sono attirati la collera divina e di coloro che si sono smarriti.

Una, quella degli smarriti, è la via dei cristiani; l'altra, quella di coloro che sono incorsi nella collera divina, è quella degli Ebrei. La via diritta — quella dei profeti, dei santi, dei martiri e dei pii — è la via del nostro profeta Maometto, dei suoi vicari (*khulafā'*), dei suoi compagni (*aṣṣḥāb*), e di coloro che hanno seguito le loro orme. Questi sono i primi precursori, i Muhajirūn, i "confederati" (*Anṣār*) (3) e coloro che li hanno seguiti. Dio ha preparato per loro giardini dove scorrono fiumi di acqua fresca. Qui essi vivranno in eterno.

Questo è il trionfo supremo.

Il dovere del musulmano è quindi quello di fare tutti gli sforzi possibili per seguire questa via secondo la propria capacità. Chiunque eserciti una pubblica funzione, cercherà, nel suo esercizio, di obbedire a Dio, e, per quanto gli sarà possibile, di far trionfare la religione, di servire gli interessi dei musulmani senza essere biasimato per ciò che è al di sopra delle sue possibilità. Invero, è preferibile per la comunità dei credenti (*ummah*) attribuire una carica pubblica a persona pia piuttosto che a empi. Chi non ha la forza di far trionfare la religione mediante la potenza (*bi-l'sultān*) e col *jihād*, ma fa tutto quanto è in suo potere per mezzo dei buoni consigli che gli detta il cuore, per mezzo delle preghiere per la comunità, con l'amore per il prossimo, e fa del bene in ogni modo possibile, ebbero costui non è tenuto ad assolvere dei compiti che gli sono del tutto impossibili.

I fondamenti della religione — come ha ricordato Dio — sono il "Libro" che guida e la "Tradizione" che aiuta. Ciascuno deve

sforzarsi di far trionfare il Corano e la Tradizione — per Dio l'altissimo — per chiedergli ciò che è in suo potere implorando l'aiuto divino.

Il potere temporale, infine, è al servizio della religione — come disse Mu'adh Ibn Jabal: "O figlio di Adamo, tu hai bisogno della tua parte di mondo, ma tu hai ancora più bisogno dell'altro mondo. Se tu inizi dalla tua parte dell'altro mondo, esso ti porterà la tua parte di questo mondo, e ne potrai disporre. Se inizi dalla parte di questo mondo, esso ti farà perdere quella dell'altro mondo, perché questo mondo è per te un danno". A proposito di questo, una preghiera attribuita al Profeta è stata raccolta da al-Tirmīdhī: "A colui che al risveglio si preoccuperà innanzitutto dell'altro mondo, Dio raccoglierà per lui i suoi beni, porrà la ricchezza nel suo cuore e questo basso mondo si metterà ai suoi piedi. A colui che al mattino si rivolgerà innanzitutto a questo basso mondo, Iddio disperderà i suoi beni; egli vedrà la povertà, e non potrà avere di questo mondo se non ciò che Dio gli ha destinato".

La ragione di queste prescrizioni risiede nelle parole di Dio: "E io ho creato i *jinn* e gli uomini solo perché mi adorassero. Io non voglio altro da loro: non voglio cibo e non voglio che mi nutrano. Dio è l'Elargitore e possiede una forza invincibile" (Corano, L: 56-57).

(1) Questo brano è di estremo interesse in quanto vi si ritrova in una definizione precisa la distinzione fra autorità, sovranità e potere in ambito islamico. Al-Māwardī — come altri giuristi musulmani — fa risalire al precetto coranico contenuto nella *Sura IV: 59* la natura "divina" della sovranità, la quale legittima anche i poteri (umani) di "coloro che detengono l'autorità" nel mondo. Questo brano sottolinea — evidenziando — il binomio fra "natura divina" della sovranità da un lato, e "natura puramente umana" della autorità e del potere dall'altro, e la dipendenza implicita dei secondi dalla prima. Si veda anche Vol. I cit., p. 65 e sgg. (N. d. R.).

(2) Questo brano è la istituzionalizzazione dell'esercizio del potere come atto giuridico-religioso, ovvero al servizio di Dio e della religione nel più rigoroso rispetto della *sharī'ah*. È proprio questo che l'autore sembra auspicare nel complesso della sua opera: la restaurazione della *sharī'ah* non solo nella dottrina, ma anche nella prassi di governo.

(3) Gli *Anṣār* o "confederati" (lett. "ausiliari") sono gli alleati Medinesi.

LA PRESA DI POTERE CON LA FORZA (ISTĪLĀ'), O USURPAZIONE (DEL POTERE)

(Da Ibn Jamā'ah, *Tahrīr al-Aḥkām fī Tadbīr Ahl al-Islām*, in "Islamica", VI (1934), pag. 357).

Per quanto concerne il terzo modo di acquisizione del potere, esso è quello in cui la *bay'ah* (o contratto di imamato) viene contratta con la forza. Difatti questo dipende dalla capacità coercitiva (*qahr*) di chi detiene il potere (*shawkah*) (1).

Qualora l'imamato rimanga vacante e una persona non qualificata si imponga come *imām* e sottometta il popolo con la sua forza e con i suoi eserciti — senza essere stato eletto o senza essere stato designato dal predecessore — il contratto di imamato (*bay'ah*) è da considerarsi stipulato e a lui si deve obbedienza (*ṭa'ah*) affinché l'ordine e la coesione regnino fra i musulmani. E poco importa se questi è incolto o peccatore (*fāsiq*) (2).

Quando l'imamato viene preso con la forza e la prepotenza da qualcuno, e dopo di lui ne venga un altro che sottometta il primo con la sua forza e con i suoi eserciti, allora il primo viene deposto e il secondo diviene *imām* in nome dell'interesse generale e dell'unità di tutti i musulmani.

È per questa ragione che Ibn 'Umar disse nel giorno[della battaglia] di Harrah: "Noi siamo con i vittoriosi!"

(1) Ibn Jamā'ah è il grande sistematizzatore della dottrina relativa all'acquisizione del potere con la forza (*istīlā'*). Non è certo la prima volta che la giurisprudenza islamica si interessa della questione. Già al-Māwardī e al-Ghazālī avevano ammesso questo terzo tipo di presa del potere, per non accentuare troppo il distacco fra la costruzione teorica del califfato "elettivo" e "per designazione" da un lato, e la realtà storica dell'altro. Sul ruolo dei militari e del potere "militare" si veda anche *ibid.* brano seguente (N.d.R.).

(2) L'obbedienza all'usurpatore deve essere assoluta e incondizionata. Essa prescinde infatti dal fatto che il nuovo capo della comunità musulmana compia azioni contrarie alla *sharī'ah*, situazione considerata viceversa causa legittima di deposizione dell'*imām* da parte della dottrina classica. La giustificazione dell'*istīlā'* è dettata da motivazioni di "ordine pubblico"; sosterrà infatti Ibn Jamā'ah che "un governo, anche pessimo, è migliore dell'anarchia" (N.d.R.).

SULLA DETENZIONE DI FATTO DEL POTERE: LA SHAWKAH (1)

(Da al-Ghazālī, Abū Ḥamīd Muḥammad, *Kitāb al-Mustazhīrī*, in: Goldziher I., *Streitschrift des Gazālī gegen die Batinijja-Sekte*, E. J. Brill, Leiden 1916, pag. 63, 68-69).

L'Imamato che noi sosteniamo è quello che è stato unanimemente riconosciuto da tutti gli *imām* dell'epoca attuale, da tutti gli '*ulemā*' di ogni epoca, e dalle genti di tutte le terre, dall'estremo oriente all'estremo occidente, al punto che obbediscono a questo ed eseguono i suoi ordini tutti gli abitanti della terra eccetto quel gruppuscolo di "Bāṭinīti" (2), che a ben contarli non raggiungono neanche la popolazione di un solo paesino dei seguaci dell'Imamato abbaside. Figuriamoci se vengono rapportati agli abitanti di un territorio o di una regione, o addirittura a tutti i seguaci dell'*imām*. Una persona equa non può mettere in dubbio che i più estremisti dei Bāṭinīti — i quali osano opporsi ai "Seguaci della Verità" (*ahl al-ḥaqq*) (3) — non arrivano tutti insieme a costituire un decimo del decimo dei sostenitori e seguaci di questo stato potente che persegue la verità.

L'Imamato si erige con la forza (*shawkah*), e la *shawkah* si fortifica con l'aiuto e il sostegno [di altri] e con la forza numerica dei seguaci e dei sostenitori e con il mutuo soccorso degli alleati... ... Il primo requisito che si richiede all'*imām* è la forza per poter soccorrere (*najdah*). Con questo termine si intende dire che egli deve disporre in modo evidente di forza (*shawkah*), armamenti, eserciti e deve essere capace di guidarli; deve anche saper acquisire degli appoggi [militari] con la coesione dei suoi seguaci e dei suoi sostenitori per poter schiacciare i ribelli e gli oppressori, e per spegnere il furore delle guerre civili e stroncare all'origine le difficoltà prima che le scintille prendano il sopravvento e il loro danno si diffonda.

Di fatto questo requisito è presente in questo territorio sacro. La *shawkah* in questa nostra epoca è in mano ai Turchi. Dio li ha resi felici con la sua alleanza e il suo amore, ed essi cercano di avvicini-

narsi a Lui per il Suo trionfo schiacciando i Suoi nemici. I Turchi credono fermamente nella funzione di "Vicariato" del Califfo, nel suo ruolo di guida, e nel dovere dei sudditi di obbedirgli, così come credono di dover obbedire agli ordini di Dio, e di dover riconoscere la missione del suo Inviato.

Nessun altro dispone di un tale appoggio (*najdah*) come lui [al-Mustazhīrī] (4). Come si può dunque dubitarne? Se qualcuno obiettasse dicendo: "Come può il Califfo disporre del sostegno dei seguaci turchi, quando noi li vediamo rafforzarsi nella disobbedienza ed eccedere i loro limiti? La *shawkah* deriva dall'adesione di elementi obbedienti, e questi [i Turchi] seguono invece soltanto i loro desideri, e quando sono agitati — sotto il dominio di una passione o sotto l'impulso di un rancore — dimenticano l'obbedienza, e conoscono soltanto la loro natura selvaggia. Che *shawkah* è questa?"

Noi rispondiamo dicendo che questa è una obiezione del tutto priva di consistenza, in quanto l'obbedienza che si esige dalla gente perché essa rappresenti la *shawkah* dell'*imām* non è dissimile dall'obbedienza che si pretende dagli schiavi verso i loro padroni, né dall'obbedienza richiesta ai musulmani giuridicamente capaci (*mukallaf*) dinanzi a Dio e al Suo Inviato...

Se per caso sorgesse in qualche parte remota un movimento ostile a questo florido stato, si vedranno subito le lame [delle spade] che gli impediscono di avere il sopravvento, e che conducono il *jihād* lungo il sentiero di Dio allo stesso modo con cui si conduce il *jihād* contro gli infedeli. C'è forse in tutto il mondo una obbedienza pari a questa? E quale altra forza nel mondo intiero potrebbe fronteggiare la forza del Califfo?

Mi chiedo come i Bāṭinī, quando replicano in questo modo, possano dimenticare ciò che è accaduto ad 'Alī (5), e come i suoi alleati si siano astenuti dal combattere al suo fianco, e come essi abbiano disapprovato la gran parte dei suoi detti e delle sue azioni... Se la forza (*shawkah*) di 'Alī fosse derivata dalla prevalenza numerica dei suoi alleati rispetto ai suoi oppositori, a maggior ragione come si può dire in questo nostro tempo e in queste condizioni che noi non disponiamo di *shawkah*?

E se qualcuno obiettasse dicendo: "Ma 'Alī esercitava il suo potere personalmente e personalmente conduceva la guerra, e si mostrava alla gente ed essa poteva avere un diretto contatto con lui". Allora noi risponderemmo: "E da quando l'*imām*, per essere tale, deve occuparsi personalmente degli affari pubblici?". Noi siamo concordi nel ritenere che l'*imām* può benissimo condurre gli affari di persona, ma se egli è in grado di disporre di eserciti e seguaci per condurre la guerra, allora egli è legittimato a limitarsi alle sole decisioni e alla pianificazione. Ciò per quanto riguarda le questioni che attengono alla sua regione, mentre può delegare ad altri — fidati e capaci — ciò che esula dalla sua competenza territoriale. Il che oggi è fattibilissimo, poiché Dio ha mobilitato uomini ed eroi affinché si alleino a questo *imām* e gli obbediscano in molte parti del mondo, come possiamo constatare. Non esistono altri requisiti oltre alla forza (*shawkah*) perché l'imamato sia legalmente valido (*saḥīḥ*). Se qualcuno replicasse dicendo: "Perché prendete in considerazione i seguaci dell'*imām*, e non fate altrettanto rispetto agli eserciti degli oppositori? Anche essi dispongono di una loro forza per opporsi a questa forza". Noi risponderemmo che, fino a quando la maggioranza è dalla nostra parte, la nostra tesi non può essere impugnata... E perché allora il Batinita non ha preso in considerazione la *shawkah* e gli armamenti di Mu'awīyyah e la sua battaglia contro 'Alī il quale disponeva anch'egli di eserciti e di alleati? Come mai non ha preteso per la validità del suo imamato l'assoluta mancanza di opposizione? Se questa fosse un requisito necessario per l'imamato non sarebbe stato possibile stipulare alcun contratto di imamato dall'inizio della storia sino ad oggi.

(1) In questo brano si istituzionalizza la forza quale fondamento e base del potere. La tesi qui sostenuta da al-Ghazālī è indubbiamente espressione del suo tempo e delle contingenze politiche con cui lo stesso Autore dovette fare i conti (vd. anche sopra pp. 60-61). A quell'epoca il califfato abbaside si trovava di fatto sotto la "tutela militare" dei sultani selgiuchidi, che pur detenendo il potere effettivo riconoscevano la suprema autorità morale del Califfo.

(2) Con il termine "Batiniti" al-Ghazālī designa tutti coloro che cercano nel Corano il significato esoterico nascosto (*bāṭin*) delle sue parole, significato che sfugge alla gran massa dei fedeli, e che i Batiniti ritengono essere privilegio di una ristretta *élite* di dotti. In realtà dietro il termine di "Batiniti" si nascondono tutte quelle sette eretiche per l'Islam sunnita le quali ai tempi di al-Ghazālī minacciavano non solo dottrinalmente ma anche militarmente il califfato abbaside: è il caso della dinastia ismailita dei Fatimidi del Cairo, della dinastia dei Carmati, ecc... E in effetti il "Kitāb al-Mustazhīrī" è stato da una parte un trattato contro l'ismaismo fatimide, e dall'altra un trattato di diritto costituzionale volto a difendere il "legittimo" califfato di Baghdad.

(3) Con questo termine si intendono naturalmente i sostenitori del califfato abbaside.

(4) al-Mustazhīrī è il califfo che ha commissionato l'opera da cui si è estratto questo brano — evidentemente apologetico nei suoi confronti. A detta dell'autore, egli era l'unico *Imām* legittimo del tempo, in quanto effettivamente sorretto da una forza (*shawkah*) (quella segiuchide).

(5) Si allude alle vicissitudini del cugino di Maometto, 'Alī, quando entrò in conflitto con l'altra fazione musulmana (quelli che saranno chiamati "sunniti") circa il diritto di successione al califfato.

LA NATURA STESSA DEL POTERE (1)

(Da Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Dār al-Qalām, Beirut 1971, pag. 187-196).

Il potere (*mulk*) è un principio connaturato al genere umano: gli uomini infatti non possono prescindere da un'organizzazione sociale né dai valori di solidarietà essenziali per la vita di una comunità. Quando si riuniscono in una società essi devono perseguire insieme i propri bisogni. E se uno, mosso dall'avidità tipica degli istinti animaleschi, muove la mano per impadronirsi di qualcosa che concupisce, l'altro reagirebbe animato da un'ira ben giustificata, vedendo in pericolo i propri beni.

Non è possibile vivere nell'anarchia senza un regolatore che disciplini i comportamenti umani. Egli dovrà essere una persona valente, che incarni una reale autorità, sostenuto dal necessario spirito di comunità (*'aṣabiyyah*).

Il potere è una mèta nobile; tutti vi ambiscono; per cui, per poterlo conseguire, è indispensabile il consenso di molti.

Ciò non si può ottenere in mancanza della solidarietà che deriva dai legami di sangue e dallo spirito di comunità. I modi di esercizio del potere mutano nei popoli, da comunità a comunità: a volte essi consentono prerogative quali la difesa dei confini, la riscossione dei tributi e il comando delle spedizioni militari. In questo caso il potere è pieno ma non giunge alla assolutezza perché in realtà esso deriva da un altro potere più alto, che può guidare i sudditi sotto ogni punto di vista.

Gli emiri, i capi delle province e delle regioni facenti parte di un impero, dispongono appunto di questo potere incompleto: ciò è tipico degli imperi molto vasti in cui i capi delle province comandano sui loro sudditi ma dipendono a loro volta dal potere centrale. Ciò si verifica per svariati principi berberi come la dinastia aglabita di Ifriqiyya e per i principi delle province persiane all'inizio della dinastia abbaside. E così accadde per i Sanhaja con i Fatimidi, per gli Zanata, per gli Omayyadi di Andalusia, per i capi berberi con i Bizantini cristiani prima dell'Islam, per i satrapi persiani con

Alessandro il Grande, e ancora per molti altri...

Il benessere materiale non è la ragione fondamentale della vita umana: le cose terrene sono tante e futili. Esso finisce con la morte. Dio ha detto: "Credete forse che io vi abbia creato senza uno scopo?" (Corano, XIII, 117). A questo scopo l'uomo è condotto dalla religione verso la felicità nell'altro mondo, che consiste nel sentiero di Dio, al quale appartiene tutto ciò che è nei cieli e sulla terra (Corano, XLII: 53)...

Le leggi che gli uomini si danno disciplinano solo interessi materiali: "essi conoscono l'esterno della vita terrena e l'Altra essi trascurano" (Corano, XXX: 7). Invece, il fine del Legislatore è stato quello di garantire all'uomo la felicità nell'altra vita: ecco perché l'uomo deve essere portato verso la Legge divina. Un'Autorità è indispensabile sia nelle questioni temporali che in quelle spirituali: per le cose religiose essa spetta solo al Profeta e ai suoi successori, cioè i califfi. È prerogativa dei califfi la difesa sia per le questioni temporali sia per le questioni spirituali del mondo, fermo restando il rapporto che esiste tra le caratteristiche di questo mondo e i valori dell'altro. Questo principio richiede una attenta riflessione prima di poter analizzare la funzione e i requisiti dei successori del Profeta. "Certo Egli è il Saggio Sapiente" (Corano, XII: 101).

Abbiamo tratteggiato in sintesi il ruolo dei califfi: essi sono i successori del Legislatore poiché come lui devono difendere la fede e governare il mondo.

Al califfo compete anche il titolo di *imām*, cioè "colui che guida la preghiera" perché egli è seguito e considerato un modello come colui che dirige la preghiera; si parla allora di "sommo imamato" quale sinonimo di califfato. Il termine "califfo" deriva dalla radice KLF, cioè sostituire-rimpiazzare, poiché egli è posto nell'Islam nel luogo del Profeta, per cui è meglio dire "califfo dell'apostolo di Dio".

Sono invece differenti le posizioni circa l'espressione "vicario di Dio". Alcuni pensano che tale titolo sia lecito in quanto ogni uomo come figlio di Adamo è "vicario di Dio", come dice il Corano: "Io porrò sulla terra un mio vicario" (Corano, II: 30). Altri

invece vietano l'uso di questo titolo, come Abū Bakr che diceva "non sono il vicario di Dio, ma il rappresentante del suo apostolo". In effetti si intende per vicario chi sia al posto di qualcuno che è assente; ma ciò non può essere per Dio, che è sempre presente. Il califfo deve avere numerosi requisiti: sapienza, rettitudine, competenza e integrità fisica. Le opinioni differiscono su un quinto requisito: essere qurayshita...

È chiaro che la "sapienza" (*ilm*) è il primo di questi requisiti: se l'*imām* non conosce la legge di Dio egli non può farla rispettare. Ma non è sufficiente conoscere la legge di Dio se non la si integra con un personale approfondimento, poiché è un errore affidarsi ciecamente alla tradizione, e l'*imām* non può commettere errori. La probità (*adālah*) è indispensabile perché il califfato è un'istituzione superiore ad ogni altra. Tutti concordano sul fatto che l'*imām*, se compie atti proibiti, perde la sua rettitudine; ma è dubbio se la perda introducendo delle innovazioni dottrinali.

La competenza è fondamentale per l'*imām* per applicare le norme della legge religiosa, per districarsi nelle complesse manovre che richiede la guida di un governo, e per poter proclamare il *jihād*. Egli deve perciò possedere nozioni di politica e di arte militare, per poter consapevolmente decidere di portare il suo popolo in guerra. Deve inoltre saper valutare lo spirito di comunità che anima i suoi sudditi: tutto ciò per difendere la fede, combatterne i nemici, garantire il rispetto della legge religiosa e salvaguardare il bene pubblico.

L'integrità fisica comporta che egli deve presentare una completa assenza di difetti o imperfezioni fisiche quali la cecità, il mutismo, la sordità, la mancanza di membra come mani o piedi, la mancanza dei testicoli o la follia. Anche un solo difetto fisico può precludere dall'imamato, difatti l'*imām* non deve presentare alcun difetto. La stessa mancanza di libertà è simile alla mancanza delle membra; vi sono due casi: il primo è l'incapacità di agire e la forzata consegna simile alla prigionia, il secondo è quello in cui l'*imām* sia soggiogato alla volontà di qualcuno che dovrebbe invece essergli sottoposto, senza però arrivare a parlare di una aperta rivolta o di un disaccordo sostanziale. In questo caso se colui che domina

la volontà dell'*imām* agisce però seguendo le leggi dell'Islam, secondo giustizia e governa rettamente, l'*imām* può rimanere nel pieno delle sue funzioni religiose. In caso contrario i musulmani dovranno rimuovere l'usurpatore e mettere chiarezza in tale situazione confusa, ripristinando la piena autorità califfale.

L'ulteriore requisito di appartenere alla stirpe dei Qurayshiti venne assunto all'unanimità dai compagni del Profeta il giorno precedente alla sua morte, quando venne eletto il suo successore Abū Bakr... (2).

Da allora però il potere di quella tribù è diventato più fragile, il loro spirito di comunità è venuto meno a causa del loro indulgere al lusso e alle comodità materiali, e anche per la grande espansione dell'impero musulmano sulla terra. I Qurayshiti sono divenuti troppo deboli per poter adempiere ai doveri del califfato. Altri popoli non arabi li vinsero e tolsero loro il potere effettivo e trovarono poi degli abili giuristi che giunsero a negare la necessità dell'origine qurayshita dell'*imām*, appellandosi alla dichiarazione del Profeta: "Ascoltate e obbedite anche se il vostro capo fosse uno schiavo abissino dal colore dell'uva passa (*dhū zabībah*)". Ma questa ingiunzione non ha niente a che fare con il nostro caso. È solamente un esempio portato all'esagerazione per fare assicurare il dovere all'obbedienza. Si cita anche un detto di 'Umar: "Se Salīm, lo schiavo liberato da Abu Hudayfah, fosse vivo, io lo designerei come *imām*".

Va notato però che la prima raccomandazione del Profeta si riferisce ad un argomento diverso da quello del califfato, mentre la seconda rappresenta il pensiero di un compagno del Profeta e non ha valore assoluto di legge. 'Umar aveva un'alta considerazione del califfato... e voleva vigilare sugli interessi dei musulmani mettendoli nelle mani di una persona irreprensibile...

Ma i dottori della legge in massima parte ritengono che il califfato debba di diritto spettare ad un qurayshita, anche se costui ormai è troppo debole per poter guidare i musulmani. Con questa interpretazione però mettono in secondo piano il requisito della competenza, senza cui l'*imām* non può adempiere ai doveri della propria carica. Se egli non ha più lo spirito di comunità non ha più

nemmeno la competenza; ma cosa rimarrà allora della sua sapienza e della sua religiosità se manca la competenza? Domandiamoci dunque se è saggio esigere che gli *imām* debbano appartenere sempre alla tribù dei Qurayshiti.

Ogni legge religiosa si inserisce in un piano ben determinato, con un chiaro significato: ricercando la "ratio" di questa legge, cioè il principio ispiratore del Legislatore, comprendiamo che egli non intendeva soltanto evidenziare la preferenza divina mostrata alla sua tribù, come invece si ritiene di solito. Il requisito della discendenza qurayshita voleva perseguire il bene comune per l'intero popolo arabo, considerata la rilevanza dello spirito di gruppo per sostenere il compito del califfo soprattutto nella lotta contro i nemici della fede e per superare le divisioni interne. Tra tutte le tribù del popolo di Mudar, i Qurayshiti per consistenza, nobiltà e spirito di comunità erano gli unici che potessero porsi all'epoca al di sopra di tutti gli Arabi, i quali ammettevano tale superiorità e vi si inchinavano. Maometto era conscio di questo, e difatti decise che il califfo doveva provenire da quella tribù: nessun'altra sarebbe riuscita ad eliminare negli Arabi la tendenza alle lotte intestine, riunendoli in una sola nazione.

Le nazioni non arabe aderirono alle leggi dell'Islam e le sue armate conquistarono le più lontane regioni. Così fu sin dall'inizio, all'epoca delle conquiste, e così proseguì con le dinastie omayyade e abbaside, sino a quando venne meno lo spirito di gruppo arabo e con esso il califfato.

Ma il Legislatore non ha dettato norme valide per una sola generazione, per una sola epoca e per una sola nazione; trovo dunque necessario che chi guida i musulmani abbia in quel momento il maggior spirito di gruppo, e che il rispetto del requisito della nascita si coniughi con quello della competenza. All'inizio lo spirito di gruppo dei Qurayshiti era universale, e l'impegno comune degli Arabi portò alla conquista di tutte le altre nazioni. La situazione attuale ci dimostra invece che in ogni paese chi può validamente guidare gli interessi del popolo sono i rappresentanti dello spirito di gruppo più forte, e la legge religiosa non può smentire l'evidenza dei fatti. Dio, l'altissimo, ne sa certo più di noi!

(1) Questo brano tratto da Ibn Khaldūn è di estremo interesse. Posto fine all'Istituto califfale con la drastica azione di Hūlāgū Khān, il Mongolo, nel 1258, lo storico maghrebino affronta il problema del "potere" e di chi ne sia legittimato, considerando la questione da un punto di vista sia giuridico-religioso (ossia rigorosamente sciaraítico) sia anche più propriamente umano-sociologico. Egli sostiene infatti superata dagli eventi la prescrizione-requisito che il capo legittimo della comunità islamica debba essere un qurayshita; e — fermi restando i requisiti classici per l'accessione all'imamato — sostiene viceversa che soltanto lo "spirito di gruppo" o "solidarietà tribale" (*ʿaṣabiyyah*) può costituire la base legittima di ogni potere sia sotto il profilo della Legge (religiosa) che sotto il profilo umano e delle leggi naturali umane. In altri termini, quando venne meno lo "spirito di gruppo" arabo e, con esso, il califfato, e quando nazioni non arabe aderirono alle Leggi dell'Islam e conquistarono regioni lontanissime con i "loro" eserciti, allora anche la guida dei musulmani passò nelle mani di altre genti — a prescindere dal requisito della nascita di stirpe qurayshita — le quali in quel momento avevano lo spirito di gruppo più forte, e quindi potevano validamente guidare gli interessi della comunità islamica.

(2) Si veda il brano relativo al problema della successione, e quello sulla elezione del capo supremo della comunità musulmana, ibid. supra Capitolo I, pp. 78 sgg. e Capitolo II, pp. 92 sgg.

CAPITOLO III

II JIHĀD NELLA DOTTRINA CLASSICA

SUGLI AIUTI DA PARTE DEI NON CREDENTI (1)

(Da Ibn Ḥudhayl, 'Alī ben 'Abderrahmān ben Hodeil el-Andalusy, *Tuhfat al-Anfus wa Shi'ār Sukkān al-Andalus*, testo arabo e trad. di L. Mercier, Parigi 1956-1959, pag. 36).

Non si può ricorrere all'aiuto di uno qualsiasi dei "politeisti" (*mu-shrikīn*), né di alcuni di loro contro altri. Il Profeta disse: "Noi non cerchiamo l'aiuto di un politeista". Si suppone che questo principio sia da applicare in guerra, nella marcia contro il nemico e in casi analoghi in cui si temano gli inganni, la diserzione o il tradimento da parte dei politeisti.

Viceversa, questo divieto non è perentorio quando si voglia impiegare degli infedeli nei servizi ausiliari, per demolire o lanciare con le catapulte, o in attività manuali (2).

Secondo altri non è controindicato che l'*imām* recluti degli infedeli con i quali è in pace contro altri infedeli con i quali non è in pace, e ordini ai primi di combattere i secondi. La stessa regola si applica ai "protetti" (*dhimmī*): è lecito chiedere il loro soccorso se noi li autorizziamo; ed è ugualmente lecito chiedere soccorso a quei musulmani che sono normalmente esonerati dalla guerra e ai volontari. L'*imām* può invitarli a combattere, fornirgli l'equipaggiamento e aiutarli nelle questioni di questo genere, e in tutto ciò che egli stabilirà come meglio ritiene.

L'*imām* può chiedere degli aiuti anche ad uno schiavo, ma solo dietro autorizzazione del suo padrone. Inoltre può sempre rivolgersi agli schiavi affrancati, e a coloro che hanno appena raggiunto l'età della pubertà, e persino agli adolescenti qualora siano ragazzi di valore.

(1) Le prescrizioni circa la possibilità di assistenza da parte di non credenti sono particolarmente interessanti. In questo ambito, la dottrina istituzionalizza il ricorso da parte islamica ad aiuti militari stranieri e "infedeli"; si tratta di un tema oggi di piena attualità (N.d.R.).

(2) Solo sulla liceità dei soccorsi non strettamente "tattici" tutta la giurisprudenza è concorde.

COME COMBATTERE GLI ERETICI (AHL AL-BUGHĀT) (1)

(Da Ibn Jamā'ah, *Tahrīr al-Aḥkām fī Tadbīr...*, "Islamica", VII, pp. 24-27).

Disse Dio l'Eccelso: "Se due gruppi di fedeli si combattono l'un l'altro, mettete pace fra essi; ma se l'uno avesse commesso eccessi contro l'altro, combattete quello che ha commesso tali eccessi, affinché torni all'obbedienza degli ordini di Dio. E tornato che esso sia agli ordini di Dio, mettete pace allora fra essi" (Corano, XLIX: 9).

Coloro che si oppongono all'*imām* ribellandosi a lui, e cessano dal prestargli obbedienza e si rifiutano di pagare i loro tributi, si dividono in eretici (*ahl al-baghī*) e altri.

Gli eretici sono coloro che si rifiutano di obbedire e seguire il sultano basandosi su una loro interpretazione della Legge (*ta'wīl*) (2) e su una forza (*shawkah*), che protegge loro e altri che non hanno né *ta'wīl* né *shawkah*, oppure che hanno la forza ma non hanno *ta'wīl*, oppure che hanno *ta'wīl* ma non hanno *shawkah*. Le prescrizioni che riguardano queste due categorie sono differenti, e se Dio vuole chiariremo tutto ciò.

Quando un gruppo di musulmani che dispone di forza (*shawkah*) e di potenza (*man'ah*) si ribella al capo supremo della comunità islamica (*imām*) con lo scopo di destituirlo, oppure smette di piegarsi alla sua obbedienza, oppure rifiuta uno dei doveri obbligatori dell'Islam sulla base di una sua interpretazione della Legge (*ta'wīl*) che ha reso pubblica, e, da parte sua, l'*imām* non è riuscito a riportare tale gruppo all'obbedienza se non combattendolo, allora costoro sono degli eretici (*ahl al-bughāt*).

Per prima cosa il sultano deve iniziare con l'interrogare gli eretici sui motivi della loro controversia, e ne deve discutere con loro. Se essi lo accusano di cattiva reputazione, lui deve ribattere con una risposta documentata; se lamentano una ingiustizia, lui la deve rimuovere. Se in questo modo i ribelli ritornano alla obbedienza, egli deve smettere di combatterli; ma se invece perseverano nella loro disobbedienza, il sultano dovrà combattere contro di loro. Se

si dovessero pentire, il loro pentimento sarà accolto e quindi si smetterà di combatterli. Se invece essi perseverano ancora [nella loro disobbedienza], combatterli sarà doveroso, ma non per questa ribellione saranno reputati alla stregua di infedeli (*kāfirūn*); al contrario essi sono dei rivoltosi che sbagliano nella loro interpretazione della Legge (*ta'wīl*).

Quanto a coloro che si rifiutano di obbedire all'*imām* riferendosi a un *ta'wīl* senza disporre di forza (*shawkah*), o che dispongono di forza senza essere sorretti da alcuna interpretazione allora le prescrizioni che li riguardano saranno differenti da quelle relative agli eretici, di cui si parlerà in seguito.

Abbiamo chiarito che gli eretici sono coloro che rifiutano di obbedire all'*imām* basandosi su un loro *ta'wīl*, e che possono contare sulla forza e sulla potenza. Dunque, per poter attribuire a qualcuno l'appellativo di eretico (*ahl al-bughāt*) devono sussistere due condizioni, e cioè il *ta'wīl* e la *shawkah*, come nel caso di coloro che si rifiutano di pagare la *zakāt* (tributo) secondo una loro interpretazione. Quanto alla *shawkah* e alla potenza, queste condizioni si realizzano quando un potente aderisce alle loro tesi, e i ribelli sono tanto numerosi che l'*imām* per riportarli all'obbedienza ha bisogno di impiegare mezzi economici e uomini per attaccare battaglia. Per questi vi sono delle disposizioni concernenti le loro azioni, le modalità per combatterli, e le precauzioni da prendere contro i loro danni. Menzioneremo tutto questo in dettaglio.

Per quanto riguarda le azioni degli eretici la loro testimonianza (*shahādah*) è valida, in quanto essi non sono usciti dalla retta via, e le sentenze rilasciate dai loro giudici nei territori che controllano sono valide qualora vengano rilasciate secondo giustizia ed equità. Se al contrario il loro testimone fosse un empio (*fāsiq*), la sua testimonianza non verrebbe accettata. La stessa cosa accade se un loro giudice ritenesse lecito uccidere gli *ahl al-'adl* (i seguaci dell'equità) (3), oppure emanasse una sentenza in evidente contrasto con le fonti della Legge divina (il Corano, la *Sunnah*, l'*ijmā'* e il *qiyās*) (4); in tal caso la sua sentenza non ha effetto esecutivo e deve essere respinta.

Qualora invece un giudice (*qāḍī*) imparziale ricevesse una senten-

za di un giudice degli eretici le cui pronunce hanno un valore esecutivo, la sua applicazione sarà lecita, ma si ritiene più opportuno non eseguirla. Abū Ḥanīfah disse: "Non si può accogliere la sua sentenza se non si conosce con certezza se quel giudice è uno di quelli le cui sentenze siano esecutive o no". Si hanno due opinioni circa l'accettazione e l'esecuzione di quella sentenza: Ibn Kajj dice che al-Shāfi'i aveva optato per rifiutarla, mentre Abū Ḥanīfah sostiene che l'esecuzione di una sentenza degli eretici è valida quando si tratta di applicare le pene previste dalla Legge, riscuotere i tributi (la *zakāt*, il *kharāj* e la *jizyah*), ed erogare le paghe dei soldati mercenari. In tal modo, quando venga ristabilita l'autorità degli *ahl al-'adl* in quei territori, non si dovrà eseguire ex novo tutte quelle azioni che gli eretici avevano già compiuto. Ma nel caso in cui gli *ahl al-'adl* non fossero certi di ciò, e uno dei sudditi sostenesse di aver già versato certi tributi agli eretici, allora la sua tesi verrà esaminata; se si tratta del pagamento della *zakāt* o di una esecuzione di pena, la testimonianza del suddito verrà accettata dietro suo giuramento; se invece si tratta del pagamento di una *jizyah* o del *kharāj*, allora per esser creduto dovrà fornirne le prove. Le sentenze dei giudici di quei ribelli che hanno *ta'wīl* ma non hanno *shawkah*, o di quelli che hanno *shawkah* ma non hanno *ta'wīl*, non sono esecutive; e non sono valide né le pene né le motivazioni in esse contenute.

Alcuni dicono invece che esse dovrebbero essere considerate valide da parte di coloro che detengono la forza (*shawkah*), ciò affinché gli abitanti di quei territori, che verrebbero costretti a pagare più volte lo stesso tributo, non vengano danneggiati.

Quanto al modo di combattere gli eretici, il fine che ci si prefigge è quello di riportarli all'obbedienza e di eliminare il danno che essi producono. Se ciò fosse possibile adottando misure particolari, ciò dovrà essere fatto senza ricorrere ad alternative più drastiche. Quindi, se per riportarli all'ordine è sufficiente il dialogo, l'ammonezione, la predicazione, o l'intimidazione, allora non li si attaccherà militarmente. Se viceversa essi dovessero perseverare nella loro disobbedienza, allora l'*imām* dovrà passare alle armi, e se insistono ancora li dovrà uccidere. Qualora gli eretici chiedessero al-

l'imām un periodo di riflessione, se a lui sembra palese che il loro scopo è quello di riflettere e di discutere per tornare alla obbedienza, glielo deve concedere. Se al contrario gli risultasse che essi intendono allearsi gli uni con gli altri e aspettare dei rinforzi, in questo caso non gli deve concedere altro tempo.

Quando sia possibile riportare all'ordine anche solo qualcuno degli eretici con la cattura, non lo si condannerà a morte; se sia possibile riportarlo all'ordine con una sola ferita non gli si infliggeranno altri colpi; se viene ferito gravemente non si arriverà comunque al punto di ucciderlo. Qualora sia indispensabile attaccare battaglia e la situazione sfugga al controllo dell'*imām* degenerando in una guerra violenta vera e propria, allora *l'imām* dovrà seguire queste modalità: inseguire i fuggitivi, ma non finire i ribelli feriti, né tantomeno combattere chi di loro getta le armi e abbandona il campo di battaglia. Queste direttive vanno seguite anche se l'esercito degli eretici viene sconfitto e disperso, ovvero privato della propria forza (*shawkah*) e della coesione. Ma se i ribelli si dovessero dimostrare uniti sotto la bandiera del loro capo, allora noi li inseguiremo e non gli daremo respiro fino a che non saranno ritornati all'obbedienza. In questo caso se qualcuno di costoro si dissociasse dal grosso delle forze, noi non lo inseguiremo né lo uccideremo; ma chi si separa per raggiungere un'altra fazione vicina, questi va inseguito e combattuto, tranne nel caso in cui questi ribelli fossero molto lontani. Secondo Abū Ḥanīfah bisogna inseguirli e ucciderli. Secondo altri invece non si devono uccidere i loro prigionieri e i loro feriti gravi. Viceversa per Abū Ḥanīfah è lecito ucciderli una volta che sono stati fatti prigionieri. Difatti i loro combattenti costituiscono un pericolo sino a quando la guerra non sarà terminata e i loro eserciti non saranno dispersi, e noi non saremo al sicuro dal pericolo del loro riunirsi, a meno che nel frattempo non siano ritornati all'obbedienza dell'*imām*. Quanto alle loro donne, ai bambini e agli schiavi, essi verranno tenuti in prigionia fino alla fine della guerra, poi verranno liberati. Alcuni sostengono che, se la detenzione può riportarli all'obbedienza e a seguire la "verità", allora gli eretici prigionieri andranno liberati solo dopo che saranno tornati a prestare obbedienza.

Se noi ci appropriamo di qualcuna delle loro armi, non dovremo restituirla sino a quando la guerra non sarà terminata e saremo sicuri di averli dispersi. Ma se loro dovessero tornare all'obbedienza, allora il loro equipaggiamento gli sarà restituito alla fine della guerra.

Non è lecito combatterli con mezzi che provocano effetti deleteri e devastanti come le catapulte, il fuoco o l'incendiare e l'allagare le loro terre. Ma se essi si servono di questi espedienti noi saremo costretti a difenderci con le loro stesse tattiche.

Se i ribelli si arroccassero in una fortezza che contiene dei musulmani che non sono degli *ahl al-bughāt*, noi non li colpiremo con il fuoco e con le catapulte, ma li assedieremo e li metteremo alle strette.

Nel combatterli non chiederemo soccorsi a degli infedeli...

Se i ribelli chiedono aiuto agli infedeli (*ahl al-ḥarb*) contro di noi, e gli concedono una protezione (*dhimmah*), questo loro patto non ci vincola. Ma lo statuto militare prevede che noi li uccidiamo anche quando fuggono oppure quando sono diventati nostri prigionieri, e che gli portiamo via i loro beni. E se essi chiedessero aiuto contro di noi a coloro che si trovano sotto la nostra protezione, e questi ultimi accettassero senza costrizione, allora anche costoro saranno considerati nemici. Se invece i nostri "protetti" fossero stati costretti, allora saranno considerati alla stregua degli eretici. L'*imām* non risarcisce i danni che i ribelli hanno subito durante la guerra, siano essi di natura umana sia che si tratti di beni materiali. E così anche per i danni che hanno provocato gli *ahl al-bughāt*. Questa è la versione più accreditata quando i danni sono causati dal combattimento e sono una sua inevitabile conseguenza. Sostengono questo parere Mālik, Abū Ḥanīfah e Aḥmad. Qualora si trattasse di danni indipendenti da azioni militari, allora il risarcimento è garantito. I danni che non sono conseguenza del conflitto sono da risarcire in particolar modo da parte degli eretici.

Se un eretico si impossessa di una schiava o di una donna gravida, e ha con lei un rapporto sessuale, dovrà essere punito...

Se due gruppi di eretici sono in guerra contro l'*imām*, non è permesso dare rinforzi ad un gruppo a scapito dell'altro, a meno che

esso non sia ritornato all'obbedienza. Ma se un *imām* concede l'*a-mān* (protezione) a un eretico, egli deve rispettare la sua promessa.

(1) Ibn Jamā'ah, come la maggior parte dei giuristi sunniti dell'epoca classica più tarda, considera l'obbedienza all'*Imām* un obbligo assoluto e incondizionato (si veda dello stesso autore anche il brano sulla presa del potere con la forza, p. 102. Nel suo "*Tahrīr...*" dedica un intero capitolo — che qui si presenta — alle misure che il capo della comunità islamica (*imām*) deve adottare contro coloro che si ribellano alla sua autorità, distinguendo meticolosamente i casi e le situazioni. Pur non considerando gli *Ahl al-bughāt* alla stregua degli "apostolati" o degli "infedeli", legittima l'uso di misure nei loro confronti che poco si discostano da quelle della condotta del *jihād* contro gli infedeli. Ma mentre altri suoi colleghi parlano della lotta agli eretici espressamente in termini di *jihād*, Ibn Jamā'ah si limita a chiamarla "lotta" (*qitāl*). Per queste ragioni si è ritenuto di dover inserire questo brano nel capitolo dedicato alla "guerra santa". Su *bughāt* si veda pure Vol. II, pp. 44-45.

(2) La parola *ta'wīl* significa letteralmente "interpretazione". Abitualmente definisce l'interpretazione allegorica dei testi sacri.

(3) Con *Ahl al-'adl* (i "seguaci dell'equità" letteralmente) si fa riferimento ai rappresentanti del potere legittimo rispetto a quello degli "empi" ribelli.

(4) Si veda Vol. I, pp. 47-48.

NORME SULLA CONDOTTA DELLE OPERAZIONI MILITARI (1)

(Da al-Māwardī, *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*..., pp. 61-67).

La seconda parte delle norme riguardanti questo emirato concerne la condotta delle operazioni militari. I politeisti (*mushrikūn*) del *dār al-ḥarb* (territorio della guerra) si dividono in due categorie: 1) Quelli che hanno ricevuto l'invito ad abbracciare l'Islam (*da-'wah*) ma lo hanno respinto e hanno combattuto l'Islam.

Il comandante (*amīr*) dell'esercito può, per combatterli, operare una scelta fra due comportamenti, a seconda di quale giudicherà più favorevole per i musulmani e quale più dannoso per i politeisti: attaccarli improvvisamente notte e giorno senza tregua mettendoli a ferro e fuoco; oppure notificare per tempo le proprie intenzioni e ingaggiare una battaglia campale.

2) Coloro che non hanno ricevuto l'invito [ad abbracciare l'Islam], e questi oggi sono meno numerosi perché Dio ha fatto discendere sugli uomini l'appello del suo Inviato (a meno che non si tratti di popoli che noi non conosciamo e che abitano verso il deserto orientale o nelle regioni più lontane dell'Occidente, al di là delle terre abitate dai Turchi e dai Bizantini che noi già combattiamo).

È vietato attaccare di sorpresa questi politeisti o usare contro di loro armi e fuoco e ucciderli massacrandoli prima di averli invitati ad abbracciare l'Islam e di aver fatto loro conoscere i miracoli della profezia e le prove della religione... Se dopo di ciò essi persistono nella loro miscredenza, l'*amīr* deve combatterli e trattarli come coloro che hanno ricevuto invano l'invito ad aderire all'Islam. Dio ha detto: "Chiama gli uomini alla via del Signore, con saggi e buoni ammonimenti, e discuti con loro nel modo migliore"... (Corano, XVI: 126).

Al soldato musulmano è consentito lanciarsi in un duello corpo a corpo malgrado il pericolo al quale si espone. Ma se l'iniziativa dovesse partire da un soldato musulmano, allora Abū Ḥanīfah dice che questo atto va impedito, poiché tale provocazione e tale inizio di ostilità costituiscono un atto di insubordinazione; al contrario,

al-Shāfi'ī lo consente, poiché considera questa azione una dimostrazione di ardore verso la religione e di sostegno nei confronti del Profeta...

Dopo aver stabilito che il combattimento tra due duellanti è consentito, sia che l'iniziativa sia presa dal soldato musulmano sia che il duello sia stato provocato dal nemico, va detto che devono sussistere due condizioni: la prima è che il duellante musulmano sia forte, valoroso e consapevole del fatto di poter avere la meglio sul nemico, condizione senza la quale il duello gli sarebbe proibito. La seconda è che il soldato musulmano non sia un capo la cui perdita costituirebbe un grave danno per il suo esercito; difatti, se si tratta di un ufficiale comandante in capo, la sua morte potrebbe determinare la disfatta dei musulmani.

Il fatto che il Profeta si sia lanciato personalmente in duello derivava dall'affidamento che egli riponeva sull'aiuto di Dio...

Il comandante di un'unità dell'esercito, quando vuole incitare i soldati al *jihād* può, fra tutti coloro che ambiscono al martirio, scegliere colui la cui morte ritiene che porterà i soldati a combattere con più ardore per vendicarlo, oppure colui che, per l'audacia mostrata contro il nemico, per amore della fede causerà maggior disorientamento nei miscredenti...

Il fedele può uccidere tutti i combattenti politeisti che abbiano o meno partecipato alla battaglia, perché ciò sia di lezione. Ma i pareri sono discordi circa questo diritto assoluto di uccidere quando si tratta di vecchi o di monaci eremiti: essi non devono — dicono alcuni — essere messi a morte se non combattono; lo stesso vale per le donne e i bambini, i quali sono considerati protetti. Secondo altri, invece, la morte può essere inflitta anche ai civili poiché essi possono essere ugualmente molto pericolosi per i fedeli...

(1) Sulle norme relative alle operazioni militari si veda anche Vol. II, pag. 66 e seg.

RAPPORTI NEGOZIALI IN TEMPO DI GUERRA: LA TREGUA (HUDNAH) E LA "PROTEZIONE" (AMĀN) (1)

(Da Ibn Jamā'ah, *Tahrīr al-Aḥkām fī Tadbīr...*, "Islamica", VII, pp. 20-23).

Disse Allāh l'Eccelso: "Ma se essi [i nemici] preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio" (Corano, VIII: 61). La parola *hudnah* (tregua) deriva da *hudūn* che significa "quiete", poiché la quiete acquieta il furore della guerra e dei conflitti.

L'*imām* o il suo rappresentante (*nā'ib*) possono stipulare la tregua per una determinata regione o territorio qualora l'interesse generale dei musulmani lo richieda. Ciò, sia per far riposare l'esercito dell'Islam, sia per predisporre le loro cose, sia per adeguare il loro equipaggiamento, sia per distruggere la miscredenza inducendo ad accettare [di pagare] la *jizyah* senza l'uso delle armi. La stipulazione della tregua non è valida se non è fatta dall'*imām* o da un suo rappresentante per i danni che ciò comporterebbe. Viceversa, i singoli miscredenti possono ricevere una "protezione" dai singoli musulmani, come si spiegherà in seguito.

È ammessa la tregua a tempo indeterminato, nel senso che l'*imām* si riserva il diritto di revocarla a sua discrezione, ed è lecito pure che la tregua abbia una durata prestabilita. Se i musulmani non sono deboli, la tregua può arrivare al massimo a quattro mesi, secondo la versione più accreditata. Si dice anche che sia lecito prolungarla senza comunque arrivare ad un anno intero. Su ciò sono tutti concordi tranne nel caso in cui sia in corso una battaglia navale. Qualora i musulmani fossero deboli, la durata della tregua può superare i quattro mesi, fino ad un anno e oltre, fino a dieci anni, in quanto il Profeta stipulò una tregua di dieci anni con i Quraysh (2). Non è lecita invece una tregua superiore ai dieci anni, e ciò costituisce un principio unico e unanime tant'è che, se una tregua è superiore a un anno anche di un sol giorno, il periodo in eccellenza è nullo.

Non è valida la tregua che abbia una di queste come clausola: la mancata liberazione dei prigionieri musulmani, il pagamento del

tributo (*jizyah*) inferiore a un dinaro annuo, il pagamento di una certa quantità di denaro al nemico, la restituzione al nemico delle donne che hanno abbracciato l'Islam, o simili, esse sono nulle secondo la Legge. Qualora la tregua contenga una qualsiasi di queste clausole il trattato non è valido.

Qualora venga stipulata una tregua per una durata precisa, si devono sospendere le ostilità fino alla scadenza di detto periodo a meno che il nemico non violi l'accordo. Allo scadere della tregua, o in seguito ad azione nemica che ne causi la rottura o la violazione, oppure in seguito a una dichiarazione del nemico di voler rompere l'accordo, allora esso è nullo, come, ad esempio, nel caso in cui i nemici attacchino i musulmani o intrattengano contatti con gli eretici o uccidano anche un solo musulmano.

Quando l'accordo è stato invalidato, è lecito tramare contro il nemico, attaccarlo e prenderlo di sorpresa. Nel caso in cui l'accordo venga violato solo da una parte di nemici, senza che comunque l'altra parte disapprovi né verbalmente né di fatto tale violazione, l'accordo viene considerato nullo rispetto a tutti i nemici.

Se invece l'altra parte dei nemici disapprova la violazione compiuta dai primi, e si dissocia da loro comunicando all'*imām* la propria perseveranza nel voler mantenere l'accordo, questo continua ad essere vigente nei loro confronti.

Qualora l'*imām* tema il tradimento di coloro con i quali ha concluso un armistizio, è lecito revocare il patto. Allāh l'Eccelso disse: "E se temo tradimento da parte di un popolo, rigetta la loro alleanza com'essi han fatto con la tua, perché Dio non ama i traditori" (Corano, VIII: 58). Qualora l'*imām* revochi il patto, deve portare gli ostaggi in un luogo sicuro (3). E se si tratta di donne e bambini, è necessario riportarli dalle loro famiglie, e i loro sacerdoti nostri prigionieri non bisogna ucciderli. Difatti, quando i miscredenti hanno rotto il patto al tempo di Mu'awiyah, i musulmani si sono rifiutati di ucciderli, e hanno detto: "meglio rispondere al tradimento con la lealtà piuttosto che con un altro tradimento". Il Profeta disse: "Se qualcuno ti affida la custodia di qualcosa, tu gliela devi restituire [integra]; tu non tradire chi ti tradisce".

I singoli musulmani possono concedere la “protezione” (*amān*) a dei singoli miscredenti (*kuffār*) qualora ciò non ostacoli il *jihād* in un territorio. L'*amān* può essere concesso a una, a dieci, a cento persone o all'intera popolazione di una fortezza. L'*amān* per un intero territorio o una città può essere concesso esclusivamente dall'*imām* o da un suo rappresentante (*nā'ib*).

È valido solo l'*amān* concesso da un musulmano adulto. In ciò sono equiparati il libero e lo schiavo, il ricco e il povero, l'uomo e la donna, poiché il Profeta disse che “le loro vite si compensano a vicenda, e quindi anche il musulmano più umile può concedere la protezione”. Disse inoltre alla madre di Hānī: “Oh madre di Hānī, coloro cui tu hai dato soccorso sono sotto la nostra protezione”. Viceversa non è valido l'*amān* concesso dal miscredente (*kāfir*), dal fanciullo, dal pazzo, e da chi vi sia stato costretto, come nel caso di un prigioniero (musulmano) che viene costretto a concedere l'*amān*.

Affinché l'*amān* sia valido, è sufficiente una espressione verbale che ne manifesti esplicitamente o implicitamente la volontà e l'intenzione. Si esprime esplicitamente dicendo: “Io ti concedo protezione, o “tu sei nella condizione di “protetto” (*amīn*)”, o “tu sei sotto il mio *amān*”, o “io ti concedo il mio soccorso”, o “tu sei sotto il mio soccorso”, o “non temere difficoltà” oppure ancora “non avere paura”, e anche l'espressione persiana “*matarsu*” (= non temere!) è valida.

L'espressione di volontà implicita, accompagnata dall'intenzione, si esprime con queste parole: “Sii come vuoi”, o “sii come ti piace”, oppure “sii contento”. Al-Māwardī sostiene che l'espressione “non temere difficoltà” e “non aver paura” siano espressioni implicite di “protezione”.

L'*amān* ha valore contrattuale sia quando viene accordato esplicitamente, sia quando la volontà sia desumibile implicitamente, oppure quando venga concesso tramite un messo che sia musulmano o miscredente. Il patto di *amān* non è concluso sino a quando il *kāfir* non ne sia stato informato e lo abbia accettato. Nel caso in cui il miscredente respinga la protezione, questa non è valida. La “protezione” non si estende a ciò che il miscredente ha abban-

donato nel "territorio della guerra" (*dār al-ḥarb*), sia in vite umane sia in beni materiali, a meno che ciò non sia stato espressamente pattuito. La durata di un *amān* non può superare i quattro mesi. L'*amān* concesso al *kāfir* è valido fino a quando egli si astiene [dal combattere]. Non è più valido quando il *kāfir* sia stato catturato e ferito gravemente. L'*amān*, una volta che è stato concesso regolarmente, non può essere revocato né dall'*imām* né da altri musulmani, a meno che non si tema un tradimento del miscredente (*kāfir*). Non è permesso concedere l'*amān* a chi, tramite esso, può recare danno ai musulmani, ad esempio una spia. E difatti nel caso in cui un miscredente faccia la spia, il suo patto di protezione diventa nullo. Se invece un musulmano deve fare la spia a vantaggio di un miscredente, allora verrà ammonito. A questo proposito Abū Ḥanīfah dice che [il colpevole] deve essere punito e imprigionato a lungo. Mālik sostiene invece che in tali casi spetta all'*imām* prendere una decisione secondo la sua interpretazione.

Nel caso in cui un nemico entri nel *dār al-Islām* (territorio islamico) sprovvisto di un *amān* dell'*imām* o di un suo rappresentante o di un singolo musulmano, è allora lecito ucciderlo o ridurlo in schiavitù, come pure concedergli la grazia (della vita) e usarlo per un riscatto, secondo quanto è già stato detto precedentemente. I suoi beni vengono comunque a far parte del *fa'i* (bottino) (4), ovvero di quella parte del bottino non acquisito in combattimento. Se poi il nemico dovesse sostenere di essere entrato nel *dār al-Islām* con intenzioni pacifiche, bisognerà astenersi dal prendere qualsiasi decisione sino a quando sarà accertata la sua vera posizione. Se per ipotesi un membro de *dār al-ḥarb* chiedesse il permesso di entrare nel *dār al-Islām* e l'*imām* ritenesse vantaggioso questo suo ingresso, sia che si tratti di un commercio utile per i musulmani sia di una missione diplomatica sia di un commercio di schiavi, è lecito farlo entrare tranne che alla Mecca e nel suo territorio sacro, dove peraltro il nemico (*ḥarbī*) non potrebbe comunque entrare in nessun caso. Una volta che ha ricevuto l'autorizzazione, il *ḥarbī* può trattenersi per dieci giorni o comunque per periodi brevi. Nel caso in cui dovesse chiedere una proroga, gliela si può concedere ma per un periodo di tempo non superiore ai quattro mesi.

Durante la permanenza, egli sarà sottoposto allo stesso statuto dello *dhimmī* ("protetto" Cristiano, Ebreo...) per quanto concerne la tutela della sua persona e dei suoi beni.

- (1) Sui rapporti negoziali nell'Islam si veda anche Vol. II, pag. 77 e segg.
- (2) Si allude al trattato di Hudaibiyyah che Maometto stipulò con i Meccani. Sul suo valore storico si veda Vol. II, pag. 85-86 (n. 65-66).
- (3) Le medesime parole sono riportate da al-Māwardī.
- (4) Il *fa'i* è quella parte del bottino che viene acquisita tramite trattato o cessione spontanea. Circa il bottino si veda anche Vol. II, pp. 73-75.

PRIGIONIERI ED OSTAGGI

(Da al-Māwardī, *Kitāb-al Aḥkām al-Sultāniyyah*..., pp. 72-73, 78).

Riguardo ai prigionieri, il vincitore può scegliere a sua discrezione fra la più vantaggiosa di queste quattro possibilità: decapitarli, ridurli in schiavitù (secondo le leggi che la regolamentano) e quindi venderli o affrancarli, riscattarli con del denaro o con dei prigionieri (musulmani), oppure fare loro grazia e liberarli (1).

Dio disse: "Quando incontrate in battaglia quei che rifiutano la fede, colpite le cervici". Queste ultime parole si possono interpretare in due modi: colpire le nuche con fermezza dopo aver catturato dei prigionieri, o combatterli con le armi e l'astuzia in modo da colpire fortemente le loro teste nella battaglia.

Quanto alle parole "finché li avrete ridotti alla vostra mercé", significa indebolirli a colpi di lancia, e "stringete bene i ceppi" significa invece ridurli in schiavitù.

Per quanto riguarda l'espressione: "Fate loro grazia o chiedete il prezzo del riscatto", sulla "grazia" si possono dare due interpretazioni: la prima è quella di perdonare e concedere la grazia così come concesse la grazia l'Inviato di Dio a Thumāmah Ibn 'Uthāl dopo averlo catturato (2), e la seconda — secondo al-Muqāṭil (3) — è quella di affrancare il prigioniero dopo averlo ridotto in schiavitù.

Quanto al riscatto — nel caso di cui ci occupiamo — esso va inteso in due modi: il primo è il rilascio dietro pagamento di denaro o la liberazione di un prigioniero musulmano — come fece l'Inviato di Dio rilasciando i prigionieri di Badr dietro pagamento di denaro quando riscattò un suo uomo con due prigionieri. La seconda interpretazione — secondo al-Muqāṭil — è la vendita (dei prigionieri) "sino a che la guerra non abbia deposto il suo carico d'armi" (Corano, XLVII: 4). Quest'ultima frase, secondo un'interpretazione, significa "i pesi della non credenza all'Islam", e secondo un'altra "il peso della guerra", cioè le armi. In questo senso deporre le armi può voler dire ancora o la deposizione delle armi dei musulmani in seguito alla vittoria, o la deposizione delle

armi dei politeisti in seguito a loro sconfitta...

Il fatto che dei nemici con i quali è stata stipulata una tregua la rompano, non autorizza i musulmani a mettere a morte gli ostaggi (*rahā'in*). Quando ai tempi di Mu'awiyah i Bizantini violarono il patto [di tregua], egli tratteneva degli ostaggi, ma tutti i musulmani si rifiutarono di ucciderli e li liberarono dicendo: "Meglio rispondere ad un tradimento con la lealtà che con il tradimento". Il Profeta ha detto: "Agisci lealmente con chi si è fidato di te, e non tradire chi ti ha tradito".

Come non è lecito uccidere gli ostaggi, non è lecito neppure liberarli per il periodo in cui sono sospese le ostilità. Ma se i nemici ci attaccano, allora è obbligatorio liberare gli ostaggi. Poi bisogna distinguere: se si tratta di uomini, bisogna portarli in un luogo sicuro; se si tratta di donne e bambini, bisogna riportarli presso le loro famiglie, perché essi non sono autonomi...

A nessun musulmano è permesso avere dei rapporti sessuali con le prigioniere, se non dopo che gli siano state assegnate nella parte di bottino a lui spettante, e dopo che sia trascorso il "ritiro legale" (*istibrā'*) (4). Se il combattente ha avuto ugualmente dei rapporti sessuali con le prigioniere prima della divisione del bottino (5), gli viene data una punizione discrezionale, non una pena legale (6), ma egli dovrà versare una quota (*mahr*) equivalente al valore della donna. Se la prigioniera dovesse rimanere gravida, il combattente ha il diritto-dovere di paternità sul bambino, e la donna diviene una concubina-madre (7) dopo che il padre ne è diventato il legittimo proprietario. Nel caso in cui il soldato abbia avuto dei rapporti con una donna che non è stata dichiarata prigioniera, egli incorrerà in una pena legale, in quanto colpevole di avere intrattenuto delle relazioni illecite. E se quest'ultima dovesse rimanere gravida, non gli sarà attribuita alcuna paternità sul bambino.

(1) Circa i prigionieri e gli ostaggi si veda Vol. II, pp. 76-77.

(2) Thumamah era uno dei capi tribù dei Banū Ḥanīfah (Yemen) che, catturato dai musulmani, era divenuto un fedele sostenitore di Maometto.

(3) Muqāṭil Ibn Sulaymān fu *mujtahid* di Daaq e Zahri. Morì nel 150 dell'Egira.

(4) È il "ritiro legale" previsto dalla legge islamica per la schiava quando cessa il possesso del padrone. Il ritiro legale ha normalmente la durata di un ciclo mestruale e ha per scopo l'accertamento, di una eventuale gravidanza della donna. Naturalmente, durante l'*istibrā* è interdetto ogni rapporto sessuale tra la schiava e il suo padrone.

(5) La legge proibisce ai singoli soldati di appropriarsi di parte del bottino (*ghanimah*) prima che l'*imām* lo abbia spartito fra i combattenti. Difatti, fino a quel momento, la *ghanimah* appartiene collettivamente all'esercito.

(6) La pena legale (*ḥadd*) prevista per chi commette il reato di fornicazione è la lapidazione. In questo caso per pena discrezionale si intende una pena minore assegnata a discrezione dell'autorità giudiziaria.

(7) Così venivano chiamate le schiave che avevano dei figli dal loro legittimo padrone. Esse godevano nel diritto e nella prassi di una posizione economica e sociale privilegiata.

CAPITOLO IV

IL PENSIERO CONTEMPORANEO

CREDENTI E NON CREDENTI, OVVERO SULLE RELAZIONI INTERNAZIONALI

(Da: Shaltūt Maḥmūd, *Al-Islām.. 'Aqīdah wa Sharī'ah*, Dār al-Qām, II ed., Cairo s.d., pp. 469-479).

Gli istinti animali e i caratteri brutali avevano, prima dell'invito ad abbracciare l'Islam, il potere e il dominio su tutte le azioni sia individuali che collettive. Così, la legge che governava l'universo era la prepotenza in tutte le cose, vale a dire che grazie ad essa i forti uccidevano i deboli, con essa il prepotente violava i diritti dei deboli e il vincitore succhiava il sangue dei vinti.

Il sole dell'Islam:

In questa oscura atmosfera, nella quale lo spirito umano si è offuscato,... ecco che è sorto il sole dell'Islām. Esso ha fatto brillare la sua luce sull'uomo [portandolo] ai più alti orizzonti della vita. Ha svegliato il suo spirito, ha rianimato la sua coscienza, lo ha guidato verso il bene e la retta via...

L'uguaglianza tra gli uomini e la parità dei diritti e dei doveri:

Il sole dell'Islam è sorto: il suo calore ha fatto sciogliere il calore della tirannia che aveva regnato sullo spirito umano... Ed essa è responsabile sia del deterioramento della vita... sia del suo regresso...

L'Islam ha annunciato alla gente l'uguaglianza, che comporta la parità fra gli uomini nei diritti e nei doveri. L'equità (*'adl*) è la

vera espressione di questa uguaglianza: dove c'è l'una c'è l'altra, e non può esserci l'una senza l'altra...

In essa si eguagliano il forte e il debole, il ricco e il povero, il vicino e il lontano, il musulmano e il non musulmano: "O voi che credete! Operate con grande giustizia quando testimonierete davanti a Dio, anche se contro voi stessi, o contro i vostri genitori e contro i vostri parenti" (Corano, IV: 135) "E non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia, ch  questa   la cosa pi  vicina alla piet " (Corano, V:8).

La pace   il rapporto fondamentale fra persone nell'Islam:

Sulla base di questi fondamenti l'Islam ha costruito la sua politica riformatrice sia tra i musulmani che con le altre nazioni.

La pace   la condizione fondamentale che predispone gli animi alla cooperazione, alla comprensione e alla diffusione del bene fra tutta la gente. Ed   in nome di questo principio che l'Islam rifiuta categoricamente di considerare l'uso della forza come un mezzo per farsi propaganda (*da'wah*) (1) e diffondere la propria dottrina: "Ma potresti tu costringere gli uomini ad essere credenti a loro dispetto?" (Corano X: 99).

Se i non musulmani mantengono lo stato di pace, dal punto di vista dell'Islam essi sono dei fratelli che cooperano per il bene generale dell'umanit . Ognuno ha la sua religione e ognuno cerca di diffonderla con saggezza e benevoli esortazioni senza nuocere o ledere i diritti di alcuno.

La guerra nell'Islam:

L'Islam non fa eccezione a questa condizione naturale se non quando la mano dei nemici si protende verso di lui, gli pone davanti degli ostacoli, e semina la discordia tra la gente causando danni e molestie. Solo in questo caso   lecito alla comunit  respingere i nemici per ristabilire la pace e instaurare la giustizia. Per questo

proibisce loro la guerra d'aggressione e d'oppressione, l'impoverimento delle risorse e l'oppressione dei servi di Dio. A questo proposito si dice nel Corano: "È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché son stati oggetto di tirannia: Dio, certo, è ben possente a soccorrerli — coloro che sono stati cacciati dalla loro patria ingiustamente soltanto perché dicevano: "il Signore nostro è Dio!" (Corano: XII: 39/40). "Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono ma non oltrepassate i limiti, ché Dio non ama gli eccessivi" (Corano, II: 190). L'Islam riserva una particolare attenzione alla guerra, come risulta da questi principi:

- 1) il fondamento dei rapporti umani è la pace e la cooperazione;
- 2) la guerra non è che un rimedio per una anomalia, da usare eccezionalmente laddove non si sia rivelata utile la saggezza e la migliore persuasione;
- 3) la guerra può avere luogo quando vi si è costretti, ed essa deve essere proporzionata alle necessità senza oltrepassare i limiti;
- 4) coloro che non combattono ed i civili non devono subire alcun danno;
- 5) bisogna affrettarsi a porre fine alla guerra assecondando l'eventuale desiderio di pace di una delle due parti;
- 6) il prigioniero di guerra deve essere trattato con pietà e benevolenza fino a quando non verrà liberato, con o senza riscatto.

La pietà dell'Islam in guerra:

Primo: l'Islam ammonisce innanzitutto affinché la guerra non sia un massacro e una devastazione; infatti l'Islam non legittima l'uccisione di chi non combatte fra bambini, vecchi, infermi e civili. Così è nella raccomandazione di Maometto "non uccidete la prole in guerra". A Lui fu chiesto: "E se si tratta di figli dei politeisti?", e il Profeta ribatté: "I vostri migliori [musulmani] non sono forse figli di politeisti?"

Secondo: non è lecito entrare in guerra se non dopo avere dato sufficiente preavviso al nemico.

Terzo: non è lecito commettere dei soprusi sugli schiavi, né mas-

sacrarli e tantomeno ucciderli. Sul loro trattamento l'Islam ha posto un principio umano eccellente: "Dopo, o fate grazia oppure chiedete il prezzo del riscatto" (Corano, XLVII: 4); "Nutrirli è una delle più nobili azioni che avvicina a Dio: quei che ciberanno per amor suo il meschino, il prigioniero e l'orfano" (Corano, LXXVI: 8).

Quarto: l'Islam non considera conclusa la guerra fino a quando i nemici non abbiano abbracciato l'Islam; è sufficiente che essi desistano dal peccare e non perseverino in esso.

L'Islam concede loro negli accordi di pace di conservare i propri diritti e di tutelare gli uomini dall'oppressione e dalla discordia. Questa è la Legge dell'Islam sul *jihād* così come è stata dettata dal suo Libro e applicata di fatto dal suo Inviato e da coloro che sono venuti dopo di lui.

I trattati di pace nell'Islam

Se l'Islam ha decretato che la pace è il fondamento dei rapporti umani, la guerra non è altro che un rimedio da usare in situazioni anomale quando non è valsa a nulla la saggezza e la migliore persuasione. E se questa guerra ha luogo, e una delle parti propende per la pace, si deve accogliere la proposta di pace per risparmiare delle vite umane: "Ma se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio, ch'è in verità l'ascoltatore sapiente. Se poi tentan d'ingannarti, ebbene ti basti Iddio!" (Corano, VII: 61-62). Stabilendo ciò, l'Islam prescrive ai musulmani di stipulare le tregue che desiderano fra di loro e anche con i non musulmani, sia per mantenere la pace più assoluta, sia per ristabilirla ponendo così fine alla guerra momentaneamente o stabilmente. Così pure concede loro il diritto di stipulare dei trattati in vista di un'alleanza militare e di cooperazione in difesa da un nemico comune, e con l'intento di ottenere tutto ciò che realizzi il loro interesse generale (*maslahah*) qualunque ne sia il modo.

Già il Profeta stipulò dei trattati e accordò alla "Gente del Libro" il suo primo patto a Medina (2). Questo trattato fu una prima pie-

tra nella edificazione dello stato islamico, e un primo rapporto politico che stabilisce la libertà religiosa nella fede e negli atti di culto, e preserva la sicurezza e la pace.

Sul patto di alleanza militare dice il Profeta: "Stipulate con i Bizantini un patto in modo che voi facciate conquiste, ed essi vi stiano dietro".

Sulla sospensione momentanea della guerra viene a proposito il trattato di Hudaibiyyah, che il Profeta stipulò con i Quraysh nel sesto anno dell'Egira, e per il quale egli ritornò a Medina senza entrare alla Mecca e senza compiere il "piccolo pellegrinaggio". A proposito del patto di pace perpetuo, si ricorda il trattato stipulato con la gente di Najrān, allorquando il Profeta la invitò ad abbracciare l'Islam, ed essa rifiutò l'Islam ma si piegò al governo islamico, e visse sicura sotto la sua protezione.

Le clausole indispensabili nella stipulazione dei trattati di pace [tregue, armistizi]

L'Islam, quando riconosce ai musulmani il diritto di stipulare dei trattati per raggiungere loro obiettivi, richiede delle condizioni che sono indispensabili per la validità dello stesso trattato.

Sono tre:

- 1) non violare i principi della Legge fondamentale (*qanūn asāsī*) e della Legge divina (*sharī'ah*), i quali sono il sostegno della identità islamica. Riguardo a ciò ricorrono le parole del Profeta: "Qualunque clausola non compresa nel Libro di Dio è nulla"; ciò significa che non si possono includere delle clausole che il Libro di Dio rigetta e nega. Ad esempio, l'Islam non riconosce la legittimità di una tregua che permetta di ledere gli interessi dei musulmani, dando ai nemici la possibilità di attaccare i territori musulmani, o di indebolire la posizione dei musulmani.
- 2) L'accordo deve essere consensuale e, pertanto, l'Islam non riconosce valore ad un trattato basato sull'imposizione e l'intimidazione. È la natura stessa del contratto che pone questo principio, e se in un contratto di compravendita è indispensabile la consensualità "Quando si tratta di una transazione commerciale ba-

sata sul reciproco consenso fra di voi", a maggior ragione questo principio deve sussistere quando si tratta di un accordo di vitale importanza.

3) Gli obiettivi e le condizioni del trattato volte a chiarire obblighi e diritti devono essere estremamente dettagliati in modo da non prestarsi ad alcuna interpretazione personale.

I trattati dei paesi industrializzati che sostengono di sforzarsi nel perseguire la pace e rispettare i diritti dell'umanità sono falliti, causando continue catastrofi mondiali, proprio perché sono stati ambigui e oscuri nella loro stesura. Dice Dio l'Eccelso, ammonendo contro questi trattati: "E non servitevi dei vostri giuramenti come mezzo d'inganno fra voi che altrimenti il piede vostro, che era saldo, scivolerà e gusterete mala ricompensa per aver allontanato i vostri simili dalla via di Dio" (Corano, XVI: 94)...

L'adempimento dei trattati

L'Islam ritiene che quando il trattato viene stipulato soddisfacendo queste condizioni, e anche l'altra parte osserva l'accordo e non manifesta l'intenzione di violare i patti, qualora non siano cambiate le circostanze per le quali l'accordo era stato stipulato, allora l'adempimento di tali trattati è un obbligo religioso cui il musulmano deve rendere conto dinanzi a Dio; il non rispettarlo rappresenta un inganno e un tradimento.

Invece, se l'altra parte non rispetta qualcuno dei suoi obblighi o si alleanza con i nemici contro di noi, sia con sovvenzioni in denaro sia con armi, o con consigli e piani strategici, oppure sferra un attacco contro di lui o contro i suoi alleati, diviene obbligatorio attaccare l'altra parte e respingere il suo abuso senza notifica o preavviso. Il Profeta aveva aggredito i Quraysh nella stessa maniera quando questi avevano aiutato i loro alleati — i Banū Bakr — contro quelli del Profeta. Maometto aveva considerato allora questo atto come una violazione del patto stipulato con i Quraysh. Così li aveva attaccati con il suo esercito conquistando la Mecca. A ciò si riferiscono le parole di Dio l'Eccelso: "Esclusi quei pagani con i quali avete stretto un patto e che in nulla hanno poi mancato con-

tro di voi né prestato contro di voi soccorso ad alcuno, rispettate il patto con loro per la durata stabilita” (Corano, IX: 4).

Ciò dimostra che noi siamo legittimati ad attaccarli quando non rispettano qualche clausola del trattato, o quando sostengono i nostri nemici.

E così il trattato perde la sua inviolabilità [secondo le prescrizioni dell’Islam] quando una delle due parti sospetti una violazione dei patti in base a informazioni certe o prove evidenti. Così pure il trattato decade qualora l’accordo sia stipulato in circostanze particolari se poi queste circostanze mutano, per cui il rispetto di quei patti comporterebbe alle nazioni danni superiori ai vantaggi offerti dal trattato stesso. L’Islam in questi casi stabilisce il dovere di notificare all’altra parte la violazione del patto, e non autorizza l’attacco se non dopo che il nemico abbia effettivamente ricevuto la notifica della violazione dell’accordo. Nel primo caso [sospetto tradimento] ricorrono le Sue parole: “E se temi tradimento da parte di un popolo, rigetta la loro alleanza com’essi han fatto con la tua, perché Dio non ama i traditori” (Corano, VIII: 58). E per quanto riguarda il secondo caso ricorre il seguente versetto: “Ed ecco un proclama da parte di Dio e del Suo Messaggero, agli uomini, pel giorno del Gran Pellegrinaggio: Dio non è responsabile degli idoli e così il Suo Messaggero” (Corano, IX: 3).

Questo è lo statuto islamico sui trattati che garantiscono la pace e tutelano i diritti, per quanto afferisce alla stipula, alla loro osservanza, alla loro violazione e rottura. Questo è lo statuto sui trattati quale stabilito dal Corano e applicato in seguito dal Profeta e dai suoi Compagni quattordici secoli fa, in un’epoca in cui i regni delle antiche civiltà si dibattevano in costumi di vita barbari e violenti. Dopo di loro si sono costituiti gli stati della civiltà contemporanea, che hanno ingannato la gente con ciò che hanno chiamato il “diritto pubblico internazionale”, e con ciò che hanno denominato come “organizzazioni internazionali di mediazione” (3). Ecco i responsabili delle stragi umane che hanno macchiato le loro mani in tante parti del mondo. Queste stragi testimoniano il loro fallimento e il loro inganno, come pure la loro falsità quando parlano di “pace” o di “diritti dell’uomo”, quando invece l’umanità

è tutt'altra cosa. A questo proposito si dice nel Corano: "In verità le peggiori bestie agli occhi di Dio sono quelli che hanno repugnato alla Fede, e s'ostinano a non credere — coloro con i quali fai un patto e poi ad ogni momento lo violano senza timore alcuno di Dio" (Corano, VIII: 55-56).

(1) La corrente riformista islamica alla quale appartiene Shaltût e quasi tutto il pensiero contemporaneo attribuisce al termine *da'wah* (lett. "invito" "appello" all'Islam) il significato di propaganda religiosa, missione.

(2) Si veda il testo del "Patto Medinese" a p. 71 Capitolo I.

(3) Malgrado la apparente esposizione asettica della dottrina islamica, emergono di sovente dei duri attacchi ai sistemi occidentali e alle loro interferenze nella vita politica dei paesi islamici.

(Da Abū al-A'lā al-Mawdūdī, *Bayna al-Da'wah al-Qawmiyyah wa al-Rābaṭah al-Islāmiyyah*, Dār al-'Arabiyyah, Beirut s.d., pp. 30-40).

Lo spirito di solidarietà nazionale/tribale (1) e il suo contrasto con i princípi dell'Islam

Il primo ostacolo che si è levato di fronte all'Islam e che ne ostacolò il percorso quando esso si manifestò nei territori arabi era costituito dai legami tribali e dai privilegi provenienti dall'appartenenza a una determinata stirpe e territorio.

La tribù dell'Inviato di Dio primeggiava fra quanti erano attaccati allo spirito di solidarietà tribale (*'aṣabiyyah*); la consapevolezza e il vanto di appartenere a una determinata tribù, stirpe ed etnia impediva loro di accogliere l'invito ad abbracciare l'Islam. Nel Corano vi è menzione delle parole dette dalla tribù di Maometto all'Inviato di Dio quando egli li invitò ad abbracciare l'Islam: "Se questo Corano fosse sceso su un uomo nobile appartenente alle due città — Mecca e Ṭa'yf — allora lo avremmo accolto". E diceva Abū Jahl: "Ci siamo contesi gli onori — noi e i Banū 'Abd Manāf sulla questione di chi sia più nobile: loro hanno dato da mangiare (agli altri), ed anche noi abbiamo dato da mangiare (agli altri); loro fanno la guerra, e così anche noi; loro fanno doni, ed anche noi. Ed ecco che nel momento in cui eravamo pari, come due pulledri in competizione, i Banū 'Abd Manāf vengono a dirci: — Uno dei nostri è un profeta che riceve la rivelazione dal cielo. Quando potrete fare altrettanto? — Per Dio, noi non gli creeremo mai, e non avremo mai fede in lui!".

Ma non era soltanto Abū Jahl a pensare in questo modo o in maniera simile. Tutti i politeisti dei Quraysh rimproveravano il Profeta di avere denigrato la loro intelligenza, insultato i loro avi, criticato la loro religione, diviso la loro società, di avere disconosciuto il primato degli Arabi e reso uguale il povero al nobile, e considerato i nobili Arabi alla stessa stregua degli schiavi Abissini.

Ibn Hishām racconta: “Quando l’Inviato di Dio sedeva in moschea accanto a compagni socialmente più umili, come Khabbāb, ‘Imār, Abū Fakīhah..., i Quraysh lo deridevano e dicevano fra di loro: — Ecco, questi sono i suoi compagni! Quelli a cui Allāh ha fatto dono della retta via e della verità! E non noi! Se fosse vero che Maometto sta portando qualcosa di buono, costoro non ci avrebbero preceduto, né Dio avrebbe dato loro precedenza rispetto a noi! —”.

Così tutte le tribù dei Quraysh sono state ostili all’Inviato di Dio. E per questa stessa solidarietà nazionale/tribale (*al-‘aṣabiyyah al-qawmiyyah*), i Banū Hāshim e i Banū al-Muṭṭalib lo hanno invece difeso e hanno parteggiato per lui. La gente di Abū Ṭālib abbracciò l’Islam quando quel gruppo di Quraysh fu scacciato dalla tribù dei Quraysh; per questo motivo emigrarono in Abissinia quei musulmani che appartenevano a gruppi parentali più deboli, in quanto non potevano difendersi dagli altri. Quanto ai gruppi parentali potenti, questi si erano sottratti alla prepotenza dei Qurayshiti non perché possedevano la verità, ma perché avevano forza e potenza...

Lo sforzo (*jihād*) dell’Islam contro la solidarietà nazionale/tribale

Ciò che emerge da tutto ciò è che il maggior nemico dell’Islam, dopo la miscredenza e il politeismo, è la solidarietà etnica e tribale/nazionalistica. Ciò che il Profeta ha combattuto più di ogni altra cosa nella sua vita, contemporaneamente alla miscredenza e per 23 anni consecutivi della sua vita profetica cercando di eliminarne gli effetti e di cancellarne i danni, è stato questo tribalismo ignorante.

Tu puoi vedere con un minimo studio della tradizione e della vita di Maometto, come il Profeta abbia abbattuto tutte quelle differenze — presenti nella sua epoca — fondate sul legame di sangue e di terra, sulla etnia, sulla lingua, sul rango sociale e sulla ricchezza, e abbia anche eliminato tutti quei falsi privilegi che differenziavano gli esseri umani.

Egli ha eguagliato gli esseri umani in quanto tali. Maometto dice-

va: "Chi muore senza aver rinunciato alla solidarietà tribale non è uno dei nostri. Chi reclama la solidarietà tribale non è uno dei nostri. Chi combatte per solidarietà tribale non è uno dei nostri». Il Profeta diceva: "Nessuno è migliore rispetto all'altro se non per fede e timore di Dio. Tutti sono figli di Adamo, e Adamo è fatto di polvere". Il Profeta ha abbattuto le differenze di razza, nazione, lingua e colore dicendo: "Un Arabo non è migliore di uno straniero, né uno straniero è migliore di un Arabo. Tutti voi siete figli di Adamo". Egli diceva pure: "Un Arabo non è migliore di uno straniero, e uno straniero non è migliore di un Arabo. Un bianco non è migliore di un nero, un nero non è migliore di un bianco se non nel timore di Allāh". E poi ancora: "Ascoltate e ubbidite [agli ordini del nostro capo], anche se questi fosse uno schiavo abissino, la cui testa assomigliasse a un chicco di uva passa". Quando il Profeta sconfisse i Quraysh e li costrinse a sottomettersi alle forze dell'Islam conquistando la Mecca, egli pronunciò apertamente queste parole: "Tutte le pretese vantate per sangue e per ricchezza sono sotto questi miei piedi" e "O gente dei Quraysh, Allāh vi ha fatto perdere l'alterigia della *jahiliyyah* (2) e i suoi privilegi di stirpe!" ed ancora: "O gente, voi tutti siete figli di Adamo, e Adamo è fatto di polvere. Non esistono pretese fondate sulla discendenza. Un Arabo non è migliore di uno straniero, né uno straniero è migliore di un Arabo. Il più nobile fra voi presso Dio, è colui che ha più timore di Dio". Il Profeta, dopo avere compiuto le preghiere rituali, rese quindi testimonianza su tre punti: Allāh è un Dio solo senza altri Dei, Maometto è il Suo servo e il Suo inviato, tutti i musulmani sono fratelli.

I fondamenti dello spirito di solidarietà islamica [ovvero del nazionalismo islamico]

Così il Profeta ha demolito tutti i fondamenti materiali e morali su cui erano fondati i nazionalismi al tempo della "Jahiliyyah". Ha tolto dalla mente delle persone le differenze basate sul colore della pelle, sulle etnie, sui luoghi d'origine e sui sistemi politici ed economici che avevano lacerato con ignoranza gli esseri umani.

Il Profeta ha reso uguali come i denti di un pettine tutti gli uomini nei diritti e nei doveri, qualunque sia la posizione che essi occupano, in quanto sono tutti parte del cerchio dell'umanità. L'Islam, laddove ha demolito, ha ricostruito sulla base dell'intelletto più puro un nazionalismo nuovo, che predica la differenza di un essere umano rispetto ad un altro, ma non in base a una differenza materiale o accidentale, bensì in base a un fattore morale ed essenziale.

Il Profeta ha esposto all'uomo una verità primordiale: adorare Dio, uno e unico, e obbedirgli, purificare e mondare l'anima, agire bene, e temere Dio. Egli ha invitato tutti gli esseri umani a questa verità e ha dichiarato che coloro che l'accettano costituiscono una nazione, mentre coloro che non l'accettano costituiscono un'altra nazione. In pratica è come se avesse distinto l'umanità in due nazioni: la nazione dell'Islam e della Fede, i cui membri costituiscono una sola comunità - "Abbiamo fatto di voi una nazione che segue il medio cammino" (Corano, II: 143) — e una nazione della miscredenza e dell'errore, i cui seguaci costituiscono una sola comunità malgrado la discordia e le lotte che possano esserci tra di loro: tutte le miscredenze fanno parte di una sola stirpe.

Le differenze che distinguono queste due nazionalità non sono a carattere etnico o dinastico, ma dipendono dalla fede e dalle opere. Non c'è da stupirsi che secondo questo principio si distingua tra un uomo ed un altro; per esempio possiamo trovare due figli dello stesso padre appartenenti a due nazionalità differenti in quanto uno di loro è un miscredente e l'altro è un musulmano; e al contrario possiamo trovare due uomini che non hanno nessun legame di sangue o di stirpe, e malgrado ciò essi hanno la stessa nazionalità in quanto entrambi sono musulmani.

Anche la differenza di provenienza non rappresenta un elemento di distinzione fra queste due nazionalità. La differenza sussiste nel fatto di essere con la ragione o con il torto. Due uomini possono essere di nazionalità differente anche se appartengono alla stessa regione, alla stessa città, e persino alla stessa famiglia, se hanno differenze di fede, ossia se siano miscredenti o musulmani. Al contrario un uomo dell'Abissinia e un altro di Marakesh possono essere uniti dal legame dell'Islam...

(1) Questo passo è estremamente significativo; Mawdūdī critica le ideologie occidentali “nazionali” e “nazionalistiche” prendendo spunto dai legami “tribali” ed “etnici” che tenevano legati gli Arabi prima della loro conversione all’Islam. L’allusione nasce, oltre che da uno svilimento dei valori di comunione etnica o territoriale, da un equivoco terminologico della lingua araba. La “*‘aṣabiyyah qawmiyyah*” (lett. lo “spirito di gruppo” o di “solidarietà tribale”) nel linguaggio arabo moderno può tradursi anche come “spirito di solidarietà nazionale”, in quanto la parola *qawm* oltre che tribù significa anche e soprattutto “nazione”. È curioso notare che dalla stessa radice della parola *‘aṣabiyyah*, ovvero “spirito di gruppo”, sia derivato in tempi moderni il termine *ta’ṣubb* che significa invece “fanatismo” (N.d.R.). Si veda anche sopra il brano tratto da Ibn Khaldūn, *La natura stessa del potere*, pp. 107 sgg., Capitolo II.

(2) La *jahiliyyah* è l’epoca preislamica. Ha etimologicamente un significato negativo; letteralmente significa “stato di ignoranza” (naturalmente rispetto all’Islam).

DALLA "RISĀLAT AL-JIHĀD"

(Da Ḥasan al-Bannā', *Risālat al-Jihād*, in: "Majmu 'āh Rasā'il al-Imām al-Shahīd Ḥasan al-Bannā'", Dār al-Da'wah, Alessandria 1979, pp. 283-284, 287-290).

Il *jihād* è un obbligo per tutti i musulmani

Dio ha prescritto che il *jihād* fosse — per tutti i musulmani — un dovere religioso, necessario e obbligatorio, al quale non ci si può sottrarre né sfuggire. Dio lo raccomanda fortemente; di conseguenza, coloro che adempiono al *jihād* ricevono una ricompensa nell'aldilà che non ha pari con quella degli altri. Dio ha accordato loro, e unicamente a loro, beni spirituali e materiali in questo e nell'altro mondo; ha reso il loro sangue puro e nobile pegno della vittoria nel mondo, e segno di trionfo e vittoria nell'aldilà. Ha invece minacciato i disertori di atroci castighi, e li ha chiamati con i più ripugnanti epiteti e li ha rimproverati per la viltà e la diserzione, la debolezza e la vigliaccheria. A loro ha riservato una tale vergogna in questo mondo, che sarà loro possibile cancellare soltanto combattendo, e un tale tormento nell'aldilà, al quale non sarà possibile sottrarsi neppure offrendo in riscatto tanto oro quanto pesano. Dio considera la diserzione e la fuga uno dei massimi reati e uno dei sette peccati mortali.

Non si trova un sistema, antico o moderno, fondato su valori religiosi o secolari, che si sia interessato al *jihād* o ad attività militari e di mobilitazione della comunità, o che abbia schierato tutti i componenti della nazione in un solo esercito per difendere con tutte le forze disponibili la verità nel modo, come si riscontra nella religione islamica e nel suo insegnamento.

I versetti del Corano e i detti del Profeta traboccano di questi significati elevati, e invitano nel modo più evidente ed inequivocabile a condurre il *jihād*, a combattere (*qitāl*), a militare nell'esercito, e a rinforzare i mezzi di difesa e di lotta in tutti i campi (terrestre, navale ed altri) con ogni mezzo e in tutte le circostanze.

Ti menzioneremo qualcosa di tutto ciò a scopo illustrativo, senza

approfondire né generalizzare. E non ci soffermeremo sui versetti coranici e sugli *ḥadīth* (tradizioni) a lungo. Scorgerai infatti da solo nella ricchezza della parola, nella chiarezza dell'espressione, nell'evidenza del significato, e nella forza spirituale che contengono, ciò che ti risparmierà ogni nostro commento (1)...

Perché il musulmano combatte?

C'è stato un periodo dell'antichità in cui la gente criticava l'Islam perché non aveva sancito l'obbligo del *jihād* e la legittimità della lotta, sino a quando è stato rivelato il versetto che dice: "Faremo vedere i nostri segni negli orizzonti e nelle loro anime affinché gli sia chiaro cosa sia la verità". Ed ecco che la gente sa come essere preparata quando dovrà intraprendere la via della salvezza.

Dio obbliga i musulmani al *jihād* non quale strumento di ostilità, né quale mezzo per realizzare interessi personali, bensì quale opera di diffusione dell'Islam (*da'wah*) e quale garanzia della pace e della realizzazione della "somma missione" (*al-risālah al-kubra*) di cui sono incaricati i musulmani, vale a dire la missione di guidare la gente verso la verità e verso la giustizia. Ma se l'Islam ha imposto la lotta, ha anche esaltato la pace. Dio ha detto: "Ma se essi preferiscono la pace, preferiscila, e confida in Dio".

Uno solo è lo scopo per cui il musulmano combatte: affinché regni la parola di Dio. La sua religione gli impone di non mischiare questo fine con nessun altro. Dunque combattere per desiderio di fama è proibito, combattere per avidità di ricchezze è proibito, come pure è proibito combattere per il bottino e desiderare la vittoria senza averne diritto. L'unica cosa lecita è sacrificare il proprio sangue e la propria anima in nome della fede e della retta guida della gente.

Al-Hārith ibn Muslim ibn al-Hārith dice che suo padre racconta: "L'inviato di Dio ci aveva mandato in missione... Quando siamo arrivati sull'obiettivo ho incitato il mio cavallo e ho preceduto i miei compagni. Gli abitanti della zona mi hanno accolto con il sibilo delle spade, e io ho detto loro: — Ripetete: Non c'è altro Dio al-

l'infuori di Allāh e sarete al sicuro — E così fecero. I miei compagni mi rimproverarono e mi dissero: — Ci hai fatto perdere il bottino —. Quando siamo tornati dal Profeta, i compagni gli hanno raccontato quello che avevo fatto e allora lui mi convocò, lodò il mio operato e mi disse: — Guarda che Allāh ti ha riservato un compenso immenso per ogni persona che ha abbracciato l'Islam. Ti affido il mio testamento e sigillò lo scritto e me lo diede —". Shadād ibn al-Hādī racconta: "Un beduino si recò dal Profeta e, dopo aver abbracciato l'Islam, disse: — Vengo con te... — In una spedizione il Profeta conquistò del bottino che poi fu diviso, e una parte toccò a quel beduino. Questi chiese: — Cosa è questo? — Il Profeta rispose: - La tua parte — Il beduino replicò: — Non per questo ti ho seguito; al contrario, l'ho fatto perché venga colpito qui — e presa con la sua mano una freccia gli indicò la propria gola — così muoio e vado in paradiso —. Il Profeta disse: — Se tu sei sincero, Allāh esaudirà il tuo desiderio —. Dopo un po' ripresero la battaglia, e il beduino fu ricondotto dal Profeta colpito a morte da una freccia lì dove egli aveva indicato. Fece allora il Profeta: — È lui? — Risposero: Sì — E replicò: — È stato sincero e Allāh ha esaudito il suo desiderio —. Per sudario usarono una veste del Profeta che recitò la preghiera rituale (*ṣalāt*) per lui. La preghiera racchiudeva anche le seguenti parole: 'O Dio, questo è il tuo servo che è andato a combattere sul cammino di Dio (*fī ṣabīl Allāh*) ed è andato incontro al martirio, ed io ne sono testimone" (al-Nisā'ī conferma la veridicità di questo episodio). Abū Hurayrah racconta: "Un uomo venne dal Profeta e gli disse: — Oh Inviato di Dio, cosa ne pensi di chi afferma di voler combattere sul sentiero di Dio ma mira invece ai vantaggi di questo mondo? — Il Profeta rispose: — Dio non gli riserva nessun compenso —. L'uomo ripeté la domanda per tre volte, e per tre volte il Profeta gli diede la medesima risposta". (Abū Dawūd conferma la veridicità di questo episodio).

Abū Mūsā racconta: "Un giorno hanno interpellato l'Inviato di Dio riguardo a chi combatte con coraggio, chi combatte con ardore, e chi combatte con ipocrisia. E gli chiesero: — Quale di questi tre è quello che combatte lungo il sentiero di Dio? — Lui rispose:

— Colui che combatte affinché regni la parola di Dio, colui che combatte *fi sabīl Allāh* —”. (I cinque fidati narratori di questa tradizione sostengono la veridicità di questo episodio).

Dopo che avrai saputo quel che facevano i Compagni del Profeta e come si comportavano sia prima che dopo la conquista di altri territori, potrai constatare come essi fossero privi di secondi fini o di vili passioni, e che ciò che era prioritario per loro era adoperarsi per guidare la gente verso la verità per far trionfare la parola di Dio. Constaterai quanto è errato l'accusarli di aver voluto conquistare popoli e compiere atti di prepotenza verso altre nazioni, o di avere mirato a dei compensi materiali.

La misericordia nel *jihād* islamico

Dato che l'obiettivo della guerra islamica rappresentava ad un tempo lo scopo più nobile del musulmano e anche il suo mezzo, il *jihād* deve essere compiuto nel modo migliore. Dio ha vietato gli eccessi dicendo: “Non oltrepassate i limiti ché Dio non ama coloro che eccedono”. Dio ha ordinato di essere giusti anche con i nemici: “Non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente. Agite con giustizia, ché questa è la casa più vicina alla pietà” (Corano, V: 8). E con ciò Dio invita i musulmani ad essere estremamente misericordiosi.

I musulmani quando combattono non devono oltrepassare i limiti, non devono esagerare, non devono profanare i cadaveri, non devono rubare né far razzia, né abusare delle donne, né causare per primi danno alcuno. Essi sono i migliori combattenti in guerra, così come sono i migliori anche in tempo di pace.

Si racconta che il Profeta, quando nominava il comandante (*amīr*) di un esercito o di un battaglione, gli raccomandava in particolar modo di avere timore di Dio e di rispettare i musulmani. Diceva: “Combattetevi in nome di Dio e lungo il sentiero di Dio; combattete chi disconosce Dio; combattete sì, ma non approfittatevene, non tradite, non profanate, e non uccidete i bambini”.

Abū Hurayrah racconta che il Profeta diceva: “Quando combat-

tete evitate di colpire il viso”.

Ibn Mas'ūd racconta che il Profeta ha detto: “Colui che ha vera fede, quando combatte combatte con dignità”.

'Abd Allāh ibn Yazīd al-Anṣārī racconta che il Profeta proibiva di razzare e di profanare. Abbiamo anche numerosi divieti del Profeta sull'uccidere donne, bambini, vecchi, sul finire i feriti, sulle molestie verso i sacerdoti e gli eremiti e verso coloro che sono “protetti” (*aminīn*).

Ma dov'è la misericordia negli attacchi soffocanti dei “civilizzati” e nei loro tremendi orrori? Ma cosa è il loro “diritto internazionale” rispetto a questa assoluta giustizia divina? Dio fa sì che i musulmani conoscano bene la loro religione, e salva il mondo da queste tenebre per mezzo della luce dell'Islam (2).

Che cosa si intende per *jihād*?

In questi ultimi tempi è molto diffusa fra tanti musulmani la convinzione che combattere il nemico costituisca il “*jihād* minore” (*al-jihād al-aṣghar*) e che esista un “*jihād* superiore” (*al-jihād al-akbar*), ovvero il *jihād* dell'anima (la lotta dell'anima), e molti lo deducono rifacendosi a questa tradizione: “E ora torniamo dal “piccolo *jihād*” al “grande *jihād*”. E allora gli chiesero [a Maometto]: ‘Che cosa è il grande *jihād*?’ Rispose: ‘È il *jihād* del “cuore” o dell’“anima”’.

Alcuni di loro vogliono con ciò distogliere la gente dall'importanza della lotta armata, dalla sua preparazione e dalla volontà effettiva (*niyyah*) del *jihād* e dal suo obbligo.

Quanto a questa tradizione, non è un *hadīth* autentico... E anche se questa tradizione fosse autentica, essa non potrebbe mai distogliere il musulmano dal *jihād* né dalla preparazione finalizzata a salvare il territorio musulmano e a respingere l'ostilità dei miscredenti (3). Quindi il *jihād* va inteso come l'obbligo (di ogni musulmano) di combattere con il proprio animo affinché si purifichi per Dio in tutto il suo operato.

Il *jihād* racchiude anche altri significati, fra cui il “comandare il

bene e proibire il male”. A questo proposito ricorre una tradizione che dice: “È un *jihād* immenso dire la verità a un sultano prepotente!”.

Nulla di tutto ciò implica il merito della “grande testimonianza” e la ricompensa dei combattenti, come non implica pure l’uccidere e l’essere uccisi sul cammino di Dio.

(1) Segue l’esposizione dei versetti coranici, degli *ḥadīth* e dei pareri più accreditati di molti *fuqahā*’ a proposito del *jihād*, ai quali l’autore raramente aggiunge una sola parola di commento. Trattandosi di versetti e detti già presentati in altri brani si è preferito ometterli.

(2) Nella letteratura contemporanea, e in particolare in quella dei “Fratelli Musulmani”, gli attacchi alla “giustizia” del “diritto internazionale occidentale” sono luogo comune.

(3) Questo è il passo in cui Ḥasan al-Bannā’ conferisce legittimità giuridica alla priorità della “guerra santa” intesa come “conflitto armato” contro l’invasione degli infedeli. Non a caso la lotta contro ogni tipo di colonizzazione “infedele”, sia territoriale che culturale, costituisce uno dei punti cardine del programma dell’Associazione. Si veda anche il Volume Primo, V. Fiorani Piacentini, *Credenti e non-credenti: il pensiero militare e la dottrina del jihād*, il capitolo dedicato all’Islam riformista, pp. 192 sgg., e specificamente pp. 202-206 (N.d.R.).

IL POTERE POLITICO NELL'ISLAM

(Da *Sayyid al-Qutb, Al-'Adālah al-ijtimā'īyyah fī al-Islām*, IV ed., Cairo 1954, pp. 90-102).

Il discorso sulla "Giustizia sociale nell'Islam" deve trattare anche del "Potere politico nell'Islam" secondo il principio che abbiamo precedentemente esposto a proposito della "Natura della giustizia sociale". In effetti essa riguarda tutti gli aspetti della vita e tutti i generi di attività, in quanto tutti i valori materiali e spirituali sono armoniosamente amalgamati.

Il potere politico è collegato a tutto questo. Inoltre da esso dipende l'applicazione della legge, l'impegno della società verso tutti i suoi membri, la realizzazione della giustizia e dell'equilibrio, la ripartizione delle ricchezze secondo le basi fissate dall'Islam...

Certamente il mondo ha conosciuto, nel corso della sua formazione e del suo sviluppo, un gran numero di sistemi. Ma il sistema islamico non è uno di essi, non è incorporato in questi sistemi e non è un loro derivato. È invece un sistema autonomo ed indipendente nel suo pensiero ed autosufficiente nei suoi mezzi; dobbiamo dunque presentarlo come indipendente, poiché è tale e tale rimane nel suo cammino.

È per questo che io non approvo le espressioni usate dal Dott. Haykal a proposito del mondo islamico: "l'impero islamico", "l'Islam è un sistema imperiale" (1). Non c'è che la più totale incomprendimento del reale spirito islamico nell'utilizzare il termine "imperiale", qualunque sia la differenza che noi facciamo fra il senso dell'impero islamico ed il senso abituale della parola impero. Non c'è incomprendimento più grande a proposito del mondo islamico del dire che si tratta di un impero...

Probabilmente è stato proprio l'aspetto formale esteriore a dare una certa unità al mondo islamico, iniziando da un certo numero di regioni distinte per razza e cultura, e dove il potere faceva capo ad un centro unico; si ha qui la sensazione di un impero, ma si tratta di una semplice apparenza. Ciò che è determinante in questa unità è la natura della supervisione del governo centrale sulle

singole regioni e la natura delle loro reciproche relazioni. Tutti coloro che esaminano lo spirito dell'Islam, ed il suo modo di esercitare il potere, affermano categoricamente che esso non ha niente a che fare con il sistema imperiale. L'Islam ha infatti stabilito l'uguaglianza fra i musulmani in tutte le parti del mondo. Esso rifiuta certi particolarismi fondati sulla razza e sulla terra, e tollera le differenze religiose in molti luoghi, come abbiamo già detto. Ogni regione costituisce un membro del corpo del mondo islamico, e tutti i cittadini godono degli stessi diritti. E se un *wāli* governa una certa regione a nome dell'amministrazione islamica centrale, lo fa in qualità di musulmano atto ad esercitare questo potere, e non in quanto capo colonizzatore. È vero che molte delle regioni conquistate sono state governate da uno dei loro cittadini, ma in qualità di musulmano atto ad esercitare quella funzione... Tutto ciò dimostra che vi è un'enorme differenza fra il mondo musulmano — o più precisamente la comunità musulmana — e il sistema "imperiale". Dire che l'Islam è un sistema imperiale costituisce un lapsus il quale introduce un termine che snatura il suo spirito e la sua storia. Come prima cosa possiamo dire che l'Islam tende all'unità del genere umano, ed aspira a realizzare tale unione sotto la bandiera dell'uguaglianza e della fratellanza...

Il sistema islamico poggia su due pilastri fondamentali che si ispirano alla sua concezione universale dell'esistenza, della vita e dell'uomo: 1°) l'idea dell'unità dell'uomo nella specie, nella natura e nell'origine; 2°) l'idea che l'Islam sia un sistema universale ed eterno per l'avvenire dell'umanità.

Quanto all'idea dell'unità del genere umano a livello di razza, natura ed origine, ne abbiamo parlato dettagliatamente nel capitolo "Le basi della giustizia sociale nell'Islam". E abbiamo dimostrato che i diritti concessi agli *dhimmi* (protetti) (2) ed agli infedeli stringono i musulmani in un patto che poggia su delle basi semplicemente umane, che non fa differenza fra genti di religione diversa, poiché si riferisce alle relazioni umane in generale. Dunque, quando l'Islam ha ordinato di combattere gli infedeli, si riferiva ad una guerra difensiva, che aveva soltanto lo scopo di respingere gli aggressori e garantire la libertà della *da'wah* [lett. l'invito ad

abbracciare l'Islam, in questo caso è la propagazione della fede] (3) e della fede: "È dato permesso di combattere a coloro che combattono perché sono stati oggetto di tirannia: Dio, certo, è ben possente a soccorrerli; cioè coloro che sono stati cacciati dalla loro patria ingiustamente, soltanto perché dicevano: "Il Signore è nostro Dio!". E certo se Dio non respingesse alcuni uomini per mezzo di altri, sarebbero ora distrutti monasteri e sinagoghe, oratori e templi nei quali si menziona il nome di Dio di frequente. Orbene Iddio soccorrerà per certo chi soccorre Lui; in verità Dio è potente e possente" (Corano, XXII: 39-40). "Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono ma non oltrepassate i limiti, ché Dio non ama gli eccessivi" (Corano, II: 190).

Si tratta della guerra che respinge l'aggressione fisica lontano dai musulmani perché essi non vengano distolti dalla loro religione, e per superare gli ostacoli materiali sulla via della *da'wah*, in modo che quest'ultima raggiunga tutti gli uomini. E l'Islam, nel rispetto dei patti con i non musulmani, arriva ad astenersi dal portare soccorso ai musulmani in lotta con la "Gente del Patto": "ma se vi chiedono aiuto per fatti religiosi è dovere vostro aiutarli, a meno che non si tratti di combattere contro gente con la quale siate legati da un patto di alleanza" (Corano, VIII: 72)... "E te non abbiamo inviato che in segno di grazia pel mondo (Corano, XXI: 107)"... "...Messaggero di Dio e Suggello del Profeta" (Corano XXXIII: 40)... "Guai, oggi, a coloro che hanno apostatato dalla vostra Religione" (Corano, V: 3)... "In verità questa Predicazione guida alla Via più diritta" (Corano, XVII: 9)...

Malgrado ciò, l'Islam accorda alla "Gente del Libro" la massima libertà e protezione perché essi possano osservare le proprie leggi religiose. Partendo da questo preciso senso della libertà impone ai soli musulmani di pagare la *zakāt* [l'elemosina legale, che ogni musulmano deve pagare in proporzione a quanto possiede e alle rendite personali]; in compenso prende dagli *dhimmī* la *jizyah* ["tassa personale", pagata appunto dagli *dhimmī*]: se essi beneficiano della protezione dello stato islamico, devono tutti partecipare alle sue spese. Tuttavia l'Islam non ha imposto la *zakāt* agli *dhimmī*, salvo il caso in cui essi lo desiderino e lo accettino, perché si tratta

di un obbligo islamico e quindi un atto riservato ai musulmani. Infatti l'Islam non vuole costringere gli *dhimmī* ad un atto di culto islamico. Quindi, il riscuotere da loro un'imposta diversa, annulla il carattere religioso insito nell'obbligo della *zakāt*. Tale è il preciso senso della giustizia nel trattare con gli altri.

L'Islam, per il fatto stesso che lascia agli altri le loro libertà, influenza con il suo spirito tutta l'umanità. Si ritiene che, quando sarà concesso agli uomini di guardarlo con spirito di riflessione, senza essere ostacolati da costrizioni fisiche o da ignoranza intellettuale, allora essi si rivolgeranno di istinto all'Islam, che realizza il perfetto equilibrio fra tutti gli obiettivi ai quali aspirano le religioni precedenti e fra tutte le tendenze e tutti i desideri insiti nella natura umana.

L'Islam garantisce l'uguaglianza assoluta fra tutti e la solidarietà perfetta; si propone inoltre di realizzare l'unione dell'umanità nel campo della conoscenza e dell'ordine.

Il potere politico nell'Islam si fonda sull'equità (*'adl*) dei governanti, l'obbedienza (*tā'ah*) dei soggetti e la consultazione (*shūrā*) reciproca... e tali sono le linee essenziali fondamentali dalle quali derivano gli altri punti.

1°) *L'equità dei governanti*

“In verità Iddio ordina la giustizia” (Corano, XVI: 90). “E quando, giudicate fra gli uomini, giudicate secondo giustizia” (Corano, IV: 58). “Siate giusti quando parlate, anche se si tratta di difendere un parente” (Corano, VI: 152). “Non vi induca l'odio contro gente empia ad agire ingiustamente” (Corano, V: 8). “Colui che Dio preferirà il giorno del giudizio, e che sarà assiso più vicino degli altri a Lui, sarà l'*imām* giusto. Colui che Dio detesterà di più il giorno del giudizio e che sarà il più duramente punito sarà l' *imām* ingiusto” (al-Tirmidhī).

Si tratta di una giustizia assoluta, di quella la cui bilancia non si lascia piegare né dall'amore né dall'odio, e le cui regole non si lasciano influenzare né dall'amicizia né dal risentimento; la giustizia è qualche cosa che non deve essere influenzata né dalla parentela fra le persone, né dalla rivalità fra i popoli. Tutti i membri della comunità islamica ne godono, senza nessuna eccezione di me-

rito, nascita, ricchezza e reputazione. Ne godono allo stesso modo tutti gli altri popoli, anche nel caso in cui fra loro ed i musulmani ci siano dei rapporti di inimicizia. Questo culmine della giustizia non è stato minacciato sino ad oggi da alcuna legge sia internazionale che nazionale.

2°) *L'obbedienza (ṭā'ah) dei soggetti*

“O voi che credete! Obbedite a Dio, al Suo Messaggero e a quelli che fra di voi detengono l'autorità” (Corano, IV: 59).

Il fatto di aver messo insieme in questi versetti Dio, il Profeta ed i detentori del potere, dà un'indicazione sulla natura di questa obbedienza e sui suoi limiti. In effetti l'obbedienza al detentore del potere deriva dall'obbedienza a Dio e al Profeta; poiché nell'Islam non si obbedisce al detentore del potere in quanto tale, ma in quanto egli applica la legge di Dio e del Suo Profeta. Il fatto che sia proprio lui ad applicare questa legge gli conferisce il diritto all'obbedienza. Se quindi egli devia dalla legge, viene a cessare l'obbedienza nei suoi confronti e l'esecuzione dei suoi ordini non è più valida. Il Profeta disse: “Il musulmano deve obbedire che gli piaccia o no, a meno che non gli si ordini di fare del male; in questo caso non c'è obbligo di obbedienza” (al-Shaykhān). E dice ancora: “Obbedite! Anche se vi sia dato come capo uno schiavo abissino la cui testa assomiglia ad un chicco di uva passa. Ecco quel che vi ordina il Libro di Dio, l'Eccelso!” (al-Bukhārī).

È chiaro in questo *ḥadīth* che la modalità dell'obbedienza è stata prescritta dal Corano. Non è un'obbedienza assoluta alla volontà di colui che governa, e non è una obbedienza eterna se quest'ultimo si dovesse allontanare dalla Legge di Dio e del Suo Profeta. Noi dobbiamo distinguere, riguardo a chi governa, fra l'applicazione della legge divina e il fatto di detenere il potere della religione. Non è potere religioso quello che egli riceve dal cielo, come è stato per alcuni re nel passato. Infatti egli diviene capo grazie alla scelta di tutti i musulmani e alla loro libertà assoluta: i governanti non vengono nominati né per investitura del capo precedente né per ereditarietà nell'ambito della famiglia; inoltre, dopo la sua elezione, colui che governa detiene il potere per fare appli-

care la Legge. Quindi, se i musulmani non l'accettano non avrà l'investitura; e se, dopo averlo accettato, egli abbandonerà le Legge divina, non gli sarà più dovuta obbedienza.

Da quanto esposto ci si rende conto della saggezza del Profeta quando non ha designato il suo successore. Questa sarebbe stata una presunzione in favore del potere religioso del suo successore in quanto designato dall'Inviato di Dio... (4)

Ogni stato nel quale si applica la Legge islamica è uno stato islamico, qualunque siano le sue forme e le sue denominazioni; ogni stato nel quale non si applica questa Legge non è riconosciuto dall'Islam, anche quando è retto da un collegio islamico o porti un titolo musulmano.

L'obbedienza dei soggetti è condizionata e limitata soltanto dall'applicazione della Legge islamica da parte di chi governa. Non esiste altra condizione che l'equità nell'esercizio del governo e l'obbedienza a Dio.

3°) *La consultazione (shūrà) fra governanti e governati*

“Consigliati con loro sul da farsi” (Corano, III: 159). “E delle loro faccende decidano consultandosi fra di loro” (Corano XLII: 38).

La consultazione è una delle basi di governo nell'Islam. Quanto ai termini della consultazione, l'Islam non ha definito una forma precisa. La sua applicazione dipende dunque dai bisogni e dalle circostanze. L'Inviato di Dio consultava i musulmani in ciò che non era oggetto di ispirazione (divina). Egli teneva conto delle loro opinioni su argomenti che essi conoscevano bene e che appartenevano alla realtà della propria vita, come le posizioni ed i piani di battaglia. Li consultò in occasione dell'incursione di Badr, e si installò ai pozzi di Badr dopo essersi accampato poco lontano. Egli ascoltò i loro punti di vista a proposito della Battaglia del Fossato; tenne conto del loro parere a proposito dei prigionieri, andando contro quello di 'Umar, fino a che l'ispirazione (divina) finì per confermare l'opinione di quest'ultimo. Per quanto riguarda ciò che era oggetto di ispirazione, non c'era spazio per la consultazione in virtù della natura del caso, poiché, trattandosi di una

prescrizione religiosa, è una particolare prerogativa del Profeta... Dunque, colui che comanda, salvo in ciò che riguarda l'obbedienza dovutagli ed il consiglio e l'assistenza nell'applicazione della Legge, non ha diritti che un qualunque musulmano non possenga anche lui.

Benché il Profeta non sia stato soltanto un governante ma anche un tutore della Legge, a colui che comanda furono posti dei limiti ai diritti che l'Islam gli ha accordato; ed i Califfi si sono basati sull'esempio (del Profeta).

Colui che comanda non ha dei diritti supplementari nelle sanzioni e nei beni, ed i suoi parenti non hanno nessun diritto che non sia quello di un musulmano qualunque.

Colui che comanda non ha il diritto di maltrattare le genti nello spirito, nel corpo, negli averi e nella famiglia. Quando egli ha fissato le sanzioni ed applicato i precetti obbligatori, è arrivato ai suoi limiti, e là cessa il suo potere sulla gente: Dio sottrae al suo potere spiriti, corpi, spose e beni...

L'Islam ha salvaguardato con degli ordini chiari ed universali spiriti, corpi, spose e beni in modo che non si lasci posto ad alcun equivoco, nel desiderio di garantire la sicurezza, la pace, la dignità di tutti...

L'Islam, mentre limitò il potere personale di colui che comanda, ne aumentò fino ai limiti estremi il dovere di salvaguardare quei beni trasmessi alla società ai quali non fa riferimento alcuna prescrizione, e che si rinnovano col cambiare dei tempi e delle circostanze. Il principio generale è che chi detiene il potere deve modificare le sue decisioni a seconda delle difficoltà, conformemente alla parola di Dio [“E non vi ha imposto nella religione pesi gravosi” (Corano, XXII: 78)], onde conseguire gli obiettivi che la religione ha posto per migliorare la condizione dell'individuo, della società e di tutta l'umanità. Ciò nei limiti dei principi stabiliti dall'Islam e secondo equità, di cui l'*imām* deve essere largamente dotato.

A tutto ciò che provoca del danno alla comunità — di qualunque genere esso sia — chi esercita il potere deve porre fine. Tutto ciò che può giovare alla comunità — di qualunque genere esso sia —

egli lo deve realizzare, nella misura in cui ciò non violi nessuna delle prescrizioni della religione...

Quanto è stato detto finora riguarda l'aspetto "ufficiale" della politica dell'Islam. Ma poiché essa si basa sui dettami della coscienza, prima ancora di fondarsi sulla legge, lascia all'uomo un vasto campo d'azione dove egli si inserisce secondo le sue possibilità: è questo "l'aspetto volontario" della politica, che permette al "consiglio" di intervenire oltre quelle che sono le leggi islamiche.

La politica dell'Islam poggia sul principio secondo il quale Dio è presente in ogni momento fra il governante ed i governati, e li sorveglia entrambi...

È necessario capire che nell'Islam vi è una garanzia diversa basata anche sulla coscienza. Ciò costituisce una delle particolarità che distingue il sistema islamico dagli altri sistemi fondati esclusivamente sulla legge, senza fare appello alla coscienza morale ed intellettuale.

(1) Muḥammad Husayn Haykal (1888-1956) era un giornalista e un uomo politico egiziano. Fu Presidente del Senato e ministro.

(2) Gli *dhimmī* — letteralmente "protetti" — sono le cosiddette "Genti del Libro", ossia gli appartenenti alle due altre grandi religioni monoteistiche, Giudaismo e Cristianesimo, e, per assimilazione, Zoroastrismo. Non fanno parte della comunità musulmana, poiché di questa si fa parte solo professandone la fede, ma godono di uno statuto speciale (*dhimma*) all'interno di essa; giuridicamente, la *dhimma* è una forma di contratto bilaterale fra *dhimmī* e comunità musulmana (N.d.R.).

(3) Al-Quṭb, come al-Shaltūt, attribuisce al termine *da'wah* il significato di pacifica propaganda religiosa.

(4) È una chiara allusione alla nota questione e polemica con gli Sciiti. V. anche Volume Primo, specif. pp. 90 sgg.

POTERE MILITARE E RIVOLUZIONE (1)

Da Jamāl 'Abd al-Nāṣir, "*Falsafah al-Thawrah*", Cairo, Maṭbi'ah al-Ta'āwun, s.d., pp. 22-27.

Dunque io mi domando: "Lasciando da parte il termine di "filosofia", sotto quale aspetto intendo trattare la questione?" In realtà due aspetti si presentano.

Il primo si rifà a quei sentimenti che hanno assunto la forma di una vaga speranza, che poi si è concretizzata e ha preso la forma di una esecuzione pratica a mezzanotte del 23 Luglio.

Il secondo aspetto riguarda le esperienze che hanno fatto nascere questi sentimenti con le loro vaghe speranze, il loro pensiero concreto, e la loro realizzazione pratica, che si sono attuate dalla mezzanotte del 23 Luglio 1952... ad oggi. È di questi sentimenti e di queste esperienze che vorrei parlarvi...

Qui si pone una domanda:

"Spettava a noi, l'esercito, scatenare il movimento del 23 Luglio 1952?"

Ho detto precedentemente che la rivoluzione del 23 Luglio ha costituito la realizzazione della grande speranza a cui il popolo egiziano aspirava sin da quando aveva iniziato a pensare — in età moderna — di poter essere padrone dei propri destini e di autogovernarsi...

Stando così le cose, gli avvenimenti del 23 Luglio non possono essere considerati né una ribellione militare né una rivoluzione popolare. Perché dunque l'esercito realizzò questa rivoluzione da solo, senza il concorso di un'altra forza?

Per tutta la mia vita ho avuto fiducia nell'esercito, il cui unico dovere è quello di difendere le frontiere del paese. E perché allora il nostro stesso esercito fu costretto ad agire solo all'interno della capitale?

E permettetemi ancora una volta di ribadire che né la sconfitta in Palestina, né le armi difettose, né la crisi del Circolo degli Ufficiali sono stati le reali cause della Rivoluzione.

Tutti questi sono dei fattori che hanno contribuito ad accelerare

il suo scoppio ma, come ho detto prima, non è ammissibile che essi rappresentino l'origine e la base della Rivoluzione.

E allora, perché l'esercito fu obbligato ad adempiere a questo dovere? Questa domanda si è posta continuamente nella mia mente... La domanda si è posta, e noi dopo il 23 Luglio ci siamo trovati nella fase della attesa, della riflessione, e della pianificazione... In realtà, prima del 23 Luglio molti fattori giustificavano il nostro intervento.

Noi ci domandavamo: "Se l'esercito non avesse adempiuto a questo dovere, chi l'avrebbe fatto?"

"Non siamo noi lo strumento di cui il tiranno si è servito per turbare i sonni del popolo? Non è giunto forse il momento che questo strumento si ritorca contro il tiranno?"

Molti altri pensieri ci passavano per la mente, ma il più importante è quello che ci faceva sentire in profondità che questo dovere era il nostro dovere, e che non adempierlo sarebbe stato come tradire un impegno sacro.

Io ritengo che l'immagine completa della Rivoluzione non si è chiarita nella mia mente prima di un lungo periodo di esperienze che seguirono il 23 Luglio.

Io sono testimone che dopo il 23 Luglio io e i miei colleghi, oltre a tutto l'esercito, ci siamo a più riprese accusati delle sciocchezze e delle follie che abbiamo commesso il 23 Luglio...

Prima del 23 Luglio credevo che la nazione intera fosse pronta e preparata, e che non aspettasse altro che vedere scaturire la prima scintilla per precipitarsi in ranghi serrati verso il sommo fine...

Io credevo che la nostra funzione fosse quella di comandare, e che si sarebbe esaurita in poche ore, dopo le quali masse imponenti sarebbero venute in nostro appoggio... E alle volte la mia fertile immaginazione si entusiasmava a tal punto che mi sembrava di sentire il fragore delle masse che avanzavano in ordine serrato...

Gli avvenimenti posteriori al 23 Luglio furono una delusione.

La scintilla scaturì, l'avanguardia iniziò l'assalto della fortezza della tirannide e detronizzò il tiranno (ossia la monarchia egiziana). Aspettavamo la marcia sacra delle masse in ranghi serrati verso il sommo fine. La nostra attesa fu lunga. Delle masse senza fine afflui-

vano... Ma come era differente la realtà dalla immaginazione...! Esse erano divise, disordinate. Non era più una marcia sacra... E l'immagine del pericolo cominciava a prendere forma...

In quel momento il mio cuore fu colpito dalla sofferenza e dall'amarezza, e capii che la missione dell'avanguardia non era terminata, ma appena iniziata.

Noi avevamo bisogno di ordine, e alle nostre spalle non trovavamo che disordine. Avevamo bisogno di unione, e la discordia seguiva i nostri passi. Avevamo bisogno di ardore e di zelo, ma in quelle masse non trovavamo che pigrizia e inerzia. Da tali fatti la Rivoluzione trasse il suo motto (2). Noi non eravamo pronti...

Abbiamo sollecitato il consiglio di persone avvedute, che avevano esperienza, ma il loro aiuto fu di minima rilevanza.

Tutti gli uomini ai quali ci siamo rivolti non avevano altro obiettivo se non quello di sopprimersi l'un l'altro! E le loro opinioni erano finalizzate solo a distruggere quelle altrui!

Se avessimo seguito i loro consigli avremmo dovuto uccidere tutti, eliminare tutte le divergenze di opinione, e passare tutto il mondo a fil di spada fino all'ecatombe... Oggi ci saremmo disprezzati...

Noi fummo sommersi da migliaia e centinaia di migliaia di petizioni e lamentele. E se queste avessero reclamato giustizia, o di correggere un errore, sarebbe stato logico e comprensibile; ma ciò che ci veniva richiesto non era niente di più o di meno che vendetta... La rivoluzione ha finito per essere un'arma impugnata dal rancore e dall'odio.

(1) Circa il Nasserismo e il significato del 23 Luglio 1952, circa il ruolo del “militare” e dei “militari” all’interno dei movimenti fondamentalisti islamici del secolo XX, circa i violenti e sanguinosi scontri politici ed ideologici che lacerarono l’Egitto nasseriano (ma non soltanto l’Egitto!), circa le posizioni assunte dalla Associazione dei Fratelli Musulmani nei confronti del nuovo Egitto e del Nasserismo in generale, si rinvia al Primo Volume, e, specificamente, alle pp. 191 sgg. e note relative, e pp. 231 sgg.

Si è voluto concludere questa Antologia con il brano di Jamāl ‘Abd al-Nāṣir per due motivi ben precisi: anzitutto, è ancora oggi un brano di piena attualità; ma soprattutto perché esso rappresenta — ancora oggi — l’espressione più significativa, un vero classico del suo genere, della rinnovata disciplina strategica e del suo passaggio da tradizionale “ancella” di un pensiero politico a pensiero politico essa stessa!

Con la creazione e con l’addestramento di eserciti regolari “nazionali” all’impiego di armamenti moderni e sofisticati, e con la presa di potere (diretta o indiretta) da parte dei militari il pensiero strategico diventerà anche pensiero politico — operatività e legittimazione al tempo stesso di situazioni di fatto.

E così, il nuovo pensiero strategico consentirà all’esercito regolare il ruolo che sta svolgendo nel “gioco dei poteri”, certamente decisivo e determinante nel più dei casi, in tutti quegli stati che si definiscono “islamici”. È un tema — quello della “forza”, o *shawkah* — su cui si è a lungo soffermata la dottrina classica; è un tema su cui *Sayyid al-Quṭb* ha lasciato pagine memorabili, riportate anch’esse in antologia. Ma non sarà questo il limite del nuovo pensiero strategico! Questo stesso pensiero strategico rinnovato consentirà alle frange di opposizione di dare sostegno ideologico ed istituzionale al tempo stesso a molti movimenti fondamentalisti islamici, il cui obiettivo ultimo resterà sempre la destabilizzazione — col supporto popolare! — di quei regimi i quali, pur definendosi “islamici”, vengono considerati illegittimi in quanto contrari e violatori delle norme basilari poste agli Uomini dalla Legge divina; anche su questo tema, *Sayyid al-Quṭb* ci ha lasciato alcune pagine memorabili qui riportate, lucida analisi dei principi sciaraitici (e della loro universalità... e ambiguità al tempo stesso). Il pensiero Nasseriano, istituzionalizzando i militari al potere e la “rivoluzione” — ovvero il potere ai militari con il supporto popolare — si contrappone alle ideologie più estremiste dei fondamentalisti, e contrappone a queste una visione islamica — ma al tempo stesso pragmatica e attuale — del tradizionale “gioco dei poteri” (N.d.R.).

(2) È il noto motto della rivoluzione di ‘Abd al-Nāṣir: “Unione, disciplina e lavoro”.

al-Balādhūri (Aḥmad b. Yahyá b. Jarīr b. Dawūd), *Kitāb Futūḥ al-Buldān*, ed. Muḥajjid, al-Naḥḍah, Cairo 1956.

al-Bannā' (Ḥasan), *Risālat al-Jihād* in: *Majmū'ah Rasā'il al-Imām Ḥasan al-Bannā'*, Dār al-Da'wah, Alessandria 1979.

al-Ghazālī (Abū Ḥamid Muḥammad), *Kitāb al-Mustazhīri* in: Goldziher I., *Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭiniyya-Sekte*, E.J. Brill, Leiden 1916.

Ibn Hishām (Abū Muḥammad 'Abd al-Malik), *Kitāb al-Sīrah Rasūl Allāh (Das Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāq bearbeitet von 'Abd el-Malik Ibn Hishām)*, ed. Dr. Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1858.

Ibn Ḥudhayl ('Alī ben Abderraḥmān ben Hodeil el-Andalusy), *Tu'ḥfat al-Anfus wa Shī'ar Sikkān al-andalus*, testo arabo e trad. a cura di L. Mercier, Paris 1956-1959.

Ibn Jamā'ah (Badr al-Dīn Muḥammad), *Tahrīr al-Aḥkām fī Taḥqīq Ahl al-Islām*, in: "Islamica", VI (1934), pp. 349-411; VII (1935), pp. 1-34.

Ibn Khaldūn (Wālī al-Dīn 'Abd al-Raḥmān), *Muqaddimah Ibn Khaldūn*, Dar al-Qalam, Beirut 1971.

al-Māwardī (Abū Ḥasan 'Alī b. Muḥammad b. Ḥabīb), *Kitāb al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wālayāt al-Dīniyyah*, ed. Enger, Bonn 1853.

al-Mawdūdī (Abū al-A'lā), *Bayna al-Da'wah al-Qawmiyyah wa al-Rabaṭah al-Islāmiyyah*, Dār al-'Arabīyyah, Beirut s.d.

al-Nāṣir (Jamāl 'Abd al-Nāṣir), *Falsafah al-Thawrah*, Cairo, Maṭbi'ah al-Ta'āwun. s.d.

al-Quṭb, *Al-'Adalah al-Ijtimā'iyyah fī al-Islām*, 4a ed., Cairo 1954.

al-Shaltūt (Shaykh Maḥmūd), *Al-Islām. 'Aqīdah wa Sharī'ah*, Dār al-Qām, 2a ed., Cairo s.d.

al-Ṭabarī (Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr), *Ta'rīkh al-Rusul wa al-Mulūk (Annales... quos scripsit at-Tabarī)*, Prima Serie, ed. M.J. de Goeje, rist. E.J. Brill, vol. IV, Leiden 1964.

Ibn Taymiyyah (Taqī al-Dīn Abū Ḥasan), *Kitāb al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Iṣlāḥ al-Ra'y wa al-Ri'āyah*, ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Bannā' e Muḥammad Aḥmad 'Ashūr, Cairo 1971.

**Collana del
«Centro Militare di Studi Strategici»**

1. **«Il reclutamento in Italia»** (1989) di Autori vari
2. **«Storia del servizio militare in Italia dal 1506 al 1870», Vol. I** (1989) di V. Ilari
3. **«Storia del servizio militare in Italia dal 1871 al 1918», Vol. II** (1990) di V. Ilari
4. **«Storia del servizio militare in Italia dal 1919 al 1943», Vol. III** (1990) di V. Ilari
5. **«Storia del servizio militare in Italia dal 1943 al 1945», Vol. IV** (1991) di V. Ilari
- 5.bis **«Storia del servizio militare in Italia - La difesa della patria (1945-1991)», Vol. V - Tomo I «Pianificazione operativa e sistema di reclutamento»** (1992) di V. Ilari
- 5.ter **«Storia del servizio militare in Italia - La difesa della patria (1945-1991)», Vol. V - Tomo II «Servizio militare e servizio civile - Legislazione e statistiche»** (1992) di V. Ilari
6. **«Soppressione della leva e sostituzione di forze armate volontarie»** (1990) di P. Bellucci - A. Gori
- 6a. **«Riflessioni sociologiche sul servizio di leva e volontariato»** (1990) di M. Marotta - S. Labonia
7. **«L'importanza militare dello spazio»** (1990) di C. Buongiorno - S. Abbà
G. Maoli - A. Mei
M. Nones - S. Orlandi
F. Pacione - F. Stefani

8. **«Le idee di "difesa alternativa" ed il ruolo dell'Italia»** (1990) di F. Calogero
M. De Andreis
G. Devoto - P. Farinella
9. **«La "Policy Science" nel controllo degli armamenti»** (1990) di P. Isernia - P. Bellucci,
L. Bozzo - M. Carnovale
M. Coccia - P. Crescenzi
C. Pelanda
10. **«Il futuro della dissuasione nucleare in Europa»** (1990) di S. Silvestri
11. **«I movimenti pacifisti ed antinucleari in Italia. 1980-1988»** (1990) di F. Battistelli - P. Isernia
P. Crescenzi - A. Graziani
A. Montebovi
G. Ombuen - S.S. Caparra
C. Presciuttini
12. **«L'organizzazione della ricerca e sviluppo nell'ambito difesa», Vol. I** (1990) di P. Bisogno - C. Pelanda
M. Nones - S. Rossi
V. Oderda
- 12/bis **«L'organizzazione della ricerca e sviluppo nell'ambito difesa», Vol. II** di P. Bisogno - C. Pelanda
M. Nones - S. Rossi
V. Oderda
13. **«Sistema di pianificazione generale e finanziaria ed ottimizzazione delle risorse in ambito difesa»** (1990) di G. Mayer - C. Bellinzona
N. Gallippi - P. Mearini
P. Menna
14. **«L'industria italiana degli armamenti»** (1990) di F. Gobbo - P. Bianchi
N. Bellini - G. Utili
15. **«La strategia sovietica nel Mediterraneo»** (1990) di L. Caligaris - K.S. Brower
G. Cornacchia
C.N. Donnelly - J. Sherr
A. Tani - P. Pozzi
16. **«Profili di carriera e remunerazione nell'ambito dell'amministrazione dello Stato»** (1990) di D. Tria - T. Longhi
A. Cerilli - A. Gagnoni
P. Menna
17. **«Conversione dell'industria degli armamenti»** (1990) di S. Rossi - S. Rolfo
N. Bellini
18. **«Il trasferimento di tecnologie strategicamente critiche»** (1990) di S. Rossi - F. Bruni Roccia
A. Politi - S. Gallucci
19. **«Nuove possibili concezioni del modello difensivo italiano»** (1990) di S. Silvestri - V. Ilari
D. Gallino - A. Politi
M. Cremasco

20. **«Warfare simulation nel teatro mediterraneo»** (1990) di M. Coccia
21. **La formazione degli ufficiali dei corpi tecnici»** (1990) di A. Paoletti - A. D'Amico
A. Tucciarone
22. **«Islam: problemi e prospettive politiche per l'Occidente»** (1990) di R. Aliboni - F. Bacchetti
L. Guazzoni
V. Fiorani Piacentini
B.M. Scarcia Amoretti
23. **«Effetti sull'economia italiana della spesa della difesa»** (1990) (Esaurito) di A. Pedone - M. Grassini
24. **«Atto unico europeo e industria italiana per la difesa»** (1990) di F. Onida - M. Nones
G. Graziola - G.L. Grimaldi
W. Hager - A. Forti
G. Viesti
25. **«Disarmo, sviluppo e debito»** (1990) di C. Pelanda
26. **«Jugoslavia: realtà e prospettive»** (1990) di C. Pelanda - G. Meyer
R. Lizzi - A. Truzzi
D. Ungaro - T. Moro
27. **«Integrazione militare europea»** (1990) di S. Silvestri
28. **«Rappresentanza elettiva dei militari»** (1990) di G. Caforio - M. Nuciari
29. **«Studi strategici e militari nelle università italiane»** (1990) di P. Ungari - M. Nones
R. Luraghi - V. Ilari
30. **«Il pensiero militare nel mondo musulmano», Vol. I** (1991) di V. Fiorani Piacentini
- S.N. **«Sintesi del dibattito di sei ricerche del Cemiss»** (1991) di Cemiss
31. **«Costituzione della difesa e stati di crisi per la difesa nazionale»** (1991) di G. De Vergottini
32. **«Sviluppo, armamenti, conflittualità»** (1991) di L. Bonanate - F. Arnao
M. Cesa - W. Coralluzzo
33. **«Il pensiero militare nel mondo musulmano», Vol. II** (1991) di G. Ligios - R. Redaelli

34. **«La "condizione militare" in Italia», Vol. I «I militari di leva»** (1991) di M. Marotta
M.L. Maniscalco
G. Marotta - S. Labonia
V. Di Nicola - G. Grossi
35. **«Valutazione comparata dei piani di riordinamento delle FF.AA. dei Paesi dell'Alleanza Atlantica»** (1991) di D. Gallino
36. **«La formazione del dirigente militare»** (1991) di F. Fontana - F. Stefani
G. Caccamo - G. Gasperini
37. **«L'obiezione di coscienza al servizio militare in Italia»** (1991) di P. Bellucci - C.M. Radaelli
38. **«La "condizione militare" in Italia», Vol. III «Fenomenologia e problemi di devianza»** (1991) di G. Marotta
39. **«La dirigenza militare»** (1992) di S. Cassese - C. D'Aorta
- S.N. **«Atti del Seminario sulla sicurezza in Mediterraneo»** (1991) (Roma 30 gennaio/1 febbraio 1991) di Cemiss-Deg
- S.N. **«Sintesi del modello di difesa»** (presentato in Parlamento il 26 novembre 1991) (1991) di Cemiss
40. **«Diritto internazionale per ufficiali della Marina Militare»** (1993) di N. Ronzitti - M. Gestri
41. **«I volontari a ferma prolungata: un ritratto sociologico», Tomo I** (1993) di F. Battistelli
42. **«Strategia della ricerca internazionale»** (1993) di L. Bonanate
43. **«Rapporto di ricerca su movimenti migratori e sicurezza nazionale»** (1993) di G. Sacco
44. **«Rapporto di ricerca su nuove strutture di sicurezza in Europa»** (1993) di S. Silvestri

45. **«Sistemi di comando e controllo e il loro influsso nella sicurezza italiana»** (1993) di P. Policastro
46. **«La minaccia dal fuori area contro il fianco meridionale della Nato»** (1993) di R. Aliboni
47. **«Approvvigionamento delle materie prime e crisi e conflitti nel Mediterraneo»** (1993) di G. Mureddu
48. **«Il futuro dell'aeromobilità: concetti operativi e tattici. Struttura e ordinamento d'impiego»** (1993) di A. Politi
49. **«Impatto economico delle spese militari nella Regione Emilia-Romagna»** (1993) di A. Bolognini - M. Spinedi
Nomisma S.p.A.
50. **«I Paesi della sponda sud del Mediterraneo e la politica europea»** (1993) di R. Aliboni
B. Scarcia Amoretti
G. Pennisi - G. Lancioni
L. Bottini
51. **«I problemi della sicurezza nell'Est europeo e nell'ex-Unione Sovietica»** (1993) di C. Pelanda - E. Letta
D. Gallino - A. Corti

Il Centro Militare di Studi Strategici (CeMiss), costituito con Decreto del Ministro della Difesa , è un organismo interforze che promuove e realizza ricerche su tematiche di natura politico-strategico-militare, avvalendosi anche di esperti e di centri di ricerca esterni con i quali vengono conclusi convenzioni e contratti di ricerca; sviluppa, inoltre, la collaborazione tra Forze Armate, le Università e i Centri di ricerca italiani e stranieri nonché con altre Amministrazioni ed Enti che svolgono attività di studio nel settore della sicurezza e della Difesa; promuove la specializzazione di giovani ricercatori italiani; seleziona gli studi di maggiore interesse, fornendoli alla Rivista Militare che ne cura la pubblicazione. Un Comitato Scientifico, presieduto dal Ministro della Difesa, indirizza le attività del Centro; un Consiglio Direttivo ne definisce i programmi annuali. Direttore è un Generale (o Ammiraglio) di Divisione, assistito da un Comitato Esecutivo.

Quanto contenuto negli studi pubblicati riflette esclusivamente il pensiero del gruppo di lavoro e non quello del Ministero della Difesa.